

博士学位請求論文

指導教員 田山令史教授

本居宣長の言語観と仏教言語思想

ココロ コト コトバ アヒカナ

―「意と事と言とは相称へる物」をめぐる―

佛教大学大学院文学研究科仏教学専攻

清田政秋

凡例

- ・ 本論文の引用文献は、本文中または注で明記した。
- ・ 引用文中の傍線はすべて筆者による。
- ・ 参考文献は注の中で挙げた。
- ・ 引用文の旧漢字は、基本的に新漢字に改めた。
- ・ 注は各章ごとにまとめた。
- ・ 先行研究の人名は、基本的に敬称を省略した。

目次

序論	六
第一章 村岡典嗣の本居宣長研究	九
序	九
第一節 村岡典嗣とアウグスト・ベーク	九
(一) 村岡典嗣『本居宣長』が提起する問題	九
(二) アウグスト・ベークの文献学	一二
(三) 村岡典嗣の「事実」と宣長の言語観	一八
第二節 村岡典嗣以後の宣長研究	二〇
(一) 昭和戦中期の宣長研究	二〇
(二) 戦後の宣長研究	二三
結	二四
第二章 契沖の仏教言語思想と本居宣長	二八
序	二八
第一節 契沖の仏教言語思想	二九
(一) 「漢文序」と真言密教及び俱舎・唯識の言語思想	二九
(二) 「相称ふ」と「相応」	三〇
(三) 事と言語	三一
(四) 心と言語	三四

第二節	宣長の言語観―契沖からの継承と革新―	三六
(一)	言語表現と心	三六
(二)	意言	三八
(三)	心と事と言語の関係―「世界の捉え方」―	三九
(四)	上代人の経験と「実」 ^{マロト}	四一
結		四四
第三章	契沖に見る仏教の「声の思想」と本居宣長	四七
序		四七
第一節	江戸期音韻論の一側面	四八
第二節	契沖の「声の思想」	五一
第三節	宣長の「声の思想」	五六
結		六四
第四章	本居宣長の言語観と俱舎・唯識思想	六八
序		六八
第一節	「相称ふ」 ^{アヒカナ} の用法	六九
第二節	心と言語の関係を表す「意言」	七〇
第三節	古語と古事の不可分性	七二
第四節	言語と実在の一体性	七五
第五節	古語 ^{フルコト} の真实性	七八
結		八〇
第五章	『古事記雑考』の言語観と「声の宗教」としての浄土教	八三

序	・ ・ ・ ・ ・	八三
第一節	『古事記雑考』の言語観	八三
第二節	「諷誦」と「声の宗教」としての浄土教	八七
第三節	古学の対象としての「奇 ^{クシク} 靈 ^{アヤシ} き上代」	九一
第四節	「文字渡り来 ^ラ ザル以前ノ心」と「心ノ用ヒ方」	九三
結	・ ・ ・ ・ ・	九七
第六章	『古事記雑考』の歴史観	一〇一
序	・ ・ ・ ・ ・	一〇一
第一節	史書としての『古事記』	一〇一
第二節	宣長の歴史観に対する村岡典嗣と津田左右吉の見解	一〇三
第三節	コリングウッドの歴史哲学	一〇八
第四節	『古事記雑考』の歴史観	一一五
結	・ ・ ・ ・ ・	一二四
結論	・ ・ ・ ・ ・	一二八
初出一覧	・ ・ ・ ・ ・	一三二

序論

本居宣長（一七三〇～一八〇）には『本居宣長全集』二十卷別卷三（筑摩書房）に収録される多くの著作があり、その学問は多方面に亘る。その広範な宣長の学問をどのように分類するかについては、明治四十四年（一九一一）に出版され、現在にまで影響する宣長研究の枠組みを作った村岡典嗣（一八八四～一九四六）の『本居宣長』に代表的な見解がある。村岡は、宣長の学問を語学説、文学説、古道説の三つに区分する。『古事記伝』に代表される道の学問が古道説である。

従来、『古事記伝』を中心とする宣長の学問は、その実証的学問性が高く評価される一方で、古伝説をそのままに事実と信じる学説は、非合理的なものとなんてなされてきた。この考え方は村岡の『本居宣長』に始まるものである。村岡は、ドイツ文献学を基準として、宣長の学問は上代人の意識を客観的、帰納的に再認識する文献学であると評価する。しかし文献学そのものではなくその埒外に出て、その認識したところを信仰し、自らの主義として主観的に主張したものであり、その意味で文献学の「変態」であると捉えた。この村岡説から、宣長の学問に実証的学問性と信仰との間の矛盾を見る「宣長問題」が生まれ、長く研究史上に影響を与えた。

だが我々は、宣長問題に関して次のような問いを抱くことができる。宣長が古伝説を事実とするのはどのような理由に基づくのか。宣長にとって歴史事実とは何か。しかし研究史においては従来、このような問いが提起され、追求されることは少なかった。言い換えれば、村岡に始まる宣長問題という設定は、宣長の学問を正しく反映するものなのかについての検討は充分ではなかったのである。本論文は、宣長の言語観に着目し、宣長は言語をどのようなものと捉えたのかを考察しながら、この問いを追究する。

宣長の学問の三つの領域の中で、語学説と文学説は何れも言語に関連する周到な研究であり、その成果は『古事記伝』に活用されている。だが『古事記伝』には、語学説と文学説での言語研究を超える、言語とはどのようなものかの問いと思索があり、その思索による言語観が『古事記伝』注釈と一体となっている。とは言え、文学説に分類される『排蘆小船』、『石上私淑言』、『紫文要領』にも言語についての、特に「心と言語」の関係についての思索が見られるが、『古事記伝』では、心と言語に「事」が加わって、「心と事と言語」の関係についての思索が深められている。それは、「意と事と言とは相称へる物」という表現となった。さらに「此記は、いさゝ

かもさかしらクハを加へずて、古コより云ヒ伝ヘたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称アヒカサヒて、皆上ツ代の実マコトなり」と言う。その言葉は「凡て神代の伝説ツタヘゴトは、みな実事マコトノコトにて」という言い方に繋がり、宣長の歴史観を簡潔に表現する。宣長において言語観と歴史観は密接に関連する。だが荒唐無稽と見える神代の伝説が、みな「実事マコトノコト」であるとはいかなる事態をいうのか。しかし宣長は、「神代の事は皆がら、疑はしきことのみならむ、凡て是レ等の事、人の測知ハカリべきならねば、中々ナカナカなるさかしら心をたらで、たゞ古コへの伝ヘのまゝに見べきなり」としか言わない。我々は宣長が明言しない所を明らかにする必要がある。

宣長の言葉にあるように、古伝説は実事とする考え方は「意と事と言とは相称アヒカサヒへる物」という言語観に基づく。心がそれ自体として存在し、言語でそれを表現するのではない。言語表現が心であり、心と言語は一体である。また事物それ自体が存在し、言語でそれを表現するのではない。言語があつて初めて事物は認識され、事物と言語は一体である。この言語観から、古伝説は事実であるという認識が導かれる。言い換えれば上代人にとつて、『古事記』の記述は本当に起つた事であり、言葉の通りに事物は実在した。このように事物の実在と言語の関係を捉えることが、宣長にとつて上代人を正しく理解することであつた。しかしこの言語観への配慮が充分になされずに、古伝説は古語と切り離され、それは事実ではなく信仰とされて宣長問題となつた。それ故に宣長問題とは、宣長の言語観に起因する問題であると考えられる。

心と事と言語は一体であるとする言語観は、ソシユールに始まる二十世紀言語論を思わせる。だがその考え方は仏教言語思想の表現であることをこの論文で論じたい。心と事と言語の関係はいかにあるかは、洋の東西を問わない普遍的な問いであり、現代でも問われている問題である²⁰。仏教は古くからこの問題を扱ってきた。それは、たとえば契沖の『和字正濫鈔』『漢文序』にある「事有れば必ず言有り、言有れば必ず事有り」、また『万葉代匠記』『初稿本惣釈』にある「こゝろとこととはあひかなふ」という言葉によつて端的に表現される。宣長は契沖を介して仏教言語思想に触れ、その言語観を確立したと考えられる。これまでの多くの研究は「意と事と言とは相称アヒカサヒへる物」という言葉に何らかの形で触れている。が、それを仏教と関連付けて考察するものは、村岡も含め皆無であつた。

本論文は最初に、村岡の説を、村岡が依拠したドイツ文献学に遡つて検討する。それを踏まえて、仏教言語思想という、従来は宣長研究の圏外にあつたものの重要性に着目し、宣長の言語観と関連付けて考察する。この言語観は、歴史事実とは何かをめぐる宣長の歴

史観を考察するとより明らかになる。村岡は欧州に留学して西洋近代の歴史学を学んだ。それは帰国後の村岡の宣長論に影響した。したがって村岡に倣い、宣長の歴史観を考察するに当って西洋の歴史学と比較する。そもそも村岡の宣長研究には、宣長の学問は西洋諸学問との比較においてどう理解されるかという問いがある。²『本居宣長』はそれに対する答えの一つである。だがこれまでは、その問いを受け発展させた研究は多くはなかった。その意味で宣長の学問を、仏教と関連付け、さらに西洋の言語論や「歴史事実とは何か」をめぐる歴史学の議論（すなわち歴史哲学）を参照して考察することは、宣長研究の土俵を広げ、より幅広い観点から宣長の学問を理解することに繋がると考えられる。

本論文の構成は以下の通りである。第一章では村岡の『本居宣長』を、ドイツ文献学と比較しながら検討するとともに、村岡説は村岡以後も継続されたことを明らかにする。第二章から第五章までが宣長の言語観と仏教言語思想との関連の考察である。第二章では契沖の影響、第三章では悉曇学との関連、第四章では俱舍・唯識思想との関わり、第五章では『古事記伝』一之巻、二之巻の初稿である『古事記雑考』の言語観と浄土教との関連である。第六章では『古事記雑考』の歴史観を、西洋の歴史哲学を参照して考察する。全体を通して、「意と事と言とは相称へる物」という言語観を中心に据える展開となる。

〔注〕

¹ 村岡典嗣『本居宣長』（警醒社書店・一九一一、増訂版は岩波書店・一九二八）。尚、宣長に関する研究は膨大な数に上る。岡田千昭『本居宣長の研究』（吉川弘文館・二〇〇六）の「研究文献目録」（同書五二一～六八五頁）には、明治初年から平成十五年までの論文と単行本が網羅的に記載される。

² 大森莊蔵『言語・知覚・世界』（岩波書店・一九七二）、同『物と心』（東京大学出版会・一九七六）参照。

³ 前掲の村岡典嗣『本居宣長』、同『増訂 日本思想史研究』（岩波書店・一九四〇）、「本居宣長 対談 長谷川如是閑・村岡典嗣」（改造社『文芸』・一九四二年七月号）参照。

第一章 村岡典嗣の本居宣長研究

序

膨大な数に上る宣長研究の中で村岡典嗣『本居宣長』は、その後の宣長研究の枠組みを作り、現在でも宣長研究者には欠かせない。ここで村岡は、宣長研究において今なお問われる問題を提起した。それはドイツ文献学を基準として、宣長の学問を文献学の変態と解釈したことである。すなわち村岡は、宣長の学問は上代の古典を客観的に理解するだけでなく、それを超えて古伝説をそのままに信じ、自らの主義として主観的に主張したものと捉えたのである。この村岡説は後々まで影響し、宣長における「実証的学問性」と、非合理的な古伝説をそのままに信じる「信仰」との矛盾という、いわゆる「宣長問題」の形で一つの定説を形成した。ここではこの定説を村岡の言葉に遡って検討する。なぜ村岡は宣長の学問を文献学の変態と解釈したのか。「宣長問題」は「意と事と言とは相称へる物」という宣長の言語観を配慮したものなのか。

一方、村岡の宣長研究を嚆矢として宣長研究は飛躍的に増加した。特に『古事記伝』一之巻末尾の「直毘靈」に代表される古道論の研究が昭和戦中期に盛んになる。しかし戦中期の研究は、戦後すぐに国粹主義を鼓吹するものとして批判され、排斥された。戦後の研究は戦中期の研究への批判を前提にする。以下で村岡の宣長研究とそれを関連する研究史を検討する。

第一節 村岡典嗣とアウグスト・ベーク

(一) 村岡典嗣『本居宣長』が提起する問題

村岡は明治十七年（一八八四）東京浅草に生まれ、幼少期に親戚の佐々木家に寄宿して佐々木弘綱の薫陶を受け、国文学の素養を積んだ。明治三十九年に早稲田大学文学部哲学科を卒業、指導教授は西洋哲学史・宗教哲学の波多野精一（一八七七―一九五〇）であった。村岡は波多野のもとでギリシア哲学、特にプラトン哲学を学んだ。早稲田大学を卒業してすぐに独逸神学校に入学し、翌年に波多野と共訳でフランスのプロテスタント神学者サバティエ（一八三九―一九〇一）の『宗教哲学概論』の英訳本を翻訳し出版した（内田

老鶴圃・一九〇七）。同年神学校を卒業してドイツ系の新聞社に入社し、週刊新聞の記事・論説を書きながら生活苦の中で寸暇を惜しんで勉強し、弱冠二十七歳で『本居宣長』（警醒社・一九一一）を完成させた。また大正三年（一九一四）にヴィンデルバントの『近世哲学史 第壹』（内田老鶴圃）を出版した。ヴィンデルバントは新カント派の哲学者で、波多野精一がドイツ留学中にハイデルベルグ大学でその講義に出ている。

その後、『本居宣長』の出版が機縁となつて、大正九年（一九二〇）に広島高等師範学校に職を得ることができ、さらに大正十一年には東北帝国大学教授に招聘され、同年から二年間、文化史学研究のためにドイツ、フランス、イギリスに留学し、近代西欧史学を学んだ。帰国して東北帝国大学法文学部教授に着任し、創設された文化史学第一講座（日本思想史専攻）を担当した。以後二十二年間に亘つて日本思想史学を学問として確立するために、古典の校訂、論文執筆、大学の講義に励んだ。こうして日本思想史研究の礎石を築いたが、昭和十一年三月三十日に東北帝国大学を定年退職した直後、四月十三日に亡くなった。六十一歳であった。

村岡は「古道、もしくは道の学問が、彼の学問の主要をなす」とする。では古道をどう捉えたか。

古道とは何ぞ。……たゞこれ、わが国の古典に伝へられた、神代の事実である。万国に勝った、御国にのみ伝はった古への言伝へ、これやがて古道の根拠である。而してこは、古事記、日本紀の二書、殊に古事記に正しく伝はった。……抑、意と事と言とは、皆相称へる物にして、上つ代は意も事も言も上つ代」、となした思想に由来しているのである。（『本居宣長』三〇二～三〇三頁）

このように古道を捉えた上で村岡は、宣長が古学を、「何事も、古書によりて、その本を考へ、上代の事を、つまびらかに明らむる学問也」（『宇比山踏』）と定義している点から、ドイツにおけるアウグスト・ベーク（村岡はベェクと表記する）の文献学を基準として、「宣長学に至つては……本質的な意義に於いて文献学と称し得る」（『同書三四二頁』）とする。ここで重要な点は、村岡が宣長の学問をドイツ文献学と全く等しいものではなく、文献学の変態だと解釈したことである。

彼（ベェク）が、文献学の本質と考へたところは、如何といふに、即ち彼の得意の標語たる、「知られたることを知ること」（Das Erkennen des Erkannten）の觀念がそれである。所謂「知られたることを知る」とは、古人の意識を再現するといふことで、……

ここに注意すべきは、文献学の目的とする認識が単なる認識でなくて、認識されたことの、即ち所与の知識の前提のものとの認識で

ある・・・文献学は、その研究の方法に於いて、あくまで帰納的であらねばならぬ、

(同三四三～三四四頁)

ベークの文献学は「知られたることを知ること」であり、帰納的・客観的に古代人の意識を再現することである。あくまでも所与の知識の前提からの帰納が原則であり、前提に基づかないで演繹的に古代を考えるのは学問的ではない。それに対して宣長はどうか。

宣長学は、文献学たる埒外を出で、単に古代人の意識を理解するに止らないで、その理解した所を、やがて自己の学説、自己の主義として、唱道するに至っている。ベークの言を借りれば、彼は古代人の思想を、古代人の如く理解すると共に、古代人の如くフィロソフィレンしている。・・・換言すれば、古代の客観的闡明がさながらに、主観的主張をなしている。・・・上古人の意識的内容たる古伝説が、それは彼自らの理性の判断によれば、当然幾多の背理、妄説を含んでいるにも拘らず、そのまゝに、換言すれば、没批評的(kritiklos)に承認され、尊信されて、あまつさへ、さらに吾人の生活の規範を示すものとして、主張せられた。・・・宣長学を、本質的に文献学となす立場からは、かくの如き関係は当然、変態である。

(同三六五～三七二頁)

村岡によれば、宣長学は実証的学問性を備えるが、そこに留まらず「認識されたものの認識」の範囲を超えて、その認識したものを信仰し自己の主義として主観的に主張したという意味で、文献学の変態である。このような村岡の捉え方は、その後の宣長研究の方向を決めるものとなった。日本思想史研究者の前田勉は、この問題をめぐる宣長研究の歴史と現状を次のように述べる。

なぜ宣長は、このような矛盾を犯したのだろうか。この点こそが、村岡のとらえる宣長学の最大の問題である。後に村岡は、長谷川如是閑との対談のなかで、「あれだけ一方に徹底した科学者が、他方にどうして古代人の思想をすべてそのまゝに自分の思想になし得ただろうか」「実はこれが一番解らなかつた問題です」(『文芸』、一九四二年七月号)と、『本居宣長』著作時の問題意識を回顧している。冒頭に述べたように、村岡の提出したこの宣長学の根本問題に対して、村岡以後の研究者は何とか回答を出そうとしてきたのである。ここでは、戦後の日本思想史研究をリードした丸山真男が、小林秀雄の『本居宣長』への批判のなかで述べた次のような言葉を紹介しておく。

本居宣長の比類ないイマジネーションの能力(他なるものへの理解力―人間の生殖行為についての「玉かつま」の記述を見よ!)と、学問的方法のおどろくべき透徹性。それにたいして、どうしようもない思想的誇大妄想の貧しさ―その両者のい

ちじるしい懸隔と対比のなどを説きあかさないでは宣長に迫ったことにはならない。(丸山真男『自己内対話』、みすず書房・一九九八)

(前田勉『増補本居宣長2』解説(平凡社・二〇〇六、三〇〇頁)

宣長における「実証的学問性」と「信仰」との矛盾という「宣長問題」だが、なぜ村岡は、このような問題設定に至ったのか。次項で、村岡の考え方に大きな影響を与えたと考えられるアウグスト・ベークの文献学を検討する。

(二) アウグスト・ベークの文献学

ベークに『文献学的な諸学問のエンチクロペディーと方法論』(Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, 以下 Encyklopädie) という著作がある。この書は、弟子が講義ノートを整理してベークの死後に出版したものであり、初版が一八七七年、二版が一八八六年に出版された。長年日本語訳はなかったが、近年、安酸敏眞^{やすかた}による第二版の部分訳(全体の約三分の一)が出た³⁰。以下で村岡がベークの文献学をどう捉えたのかを検討する。

まずベークの生涯を概観する。ベークは一七八五年にドイツで生まれ、一八〇三年にハレ大学に入学し、そこでヴォルフ(一七五九〜一八二四)とシュライアーマツハー(一七六八〜一八三四)という二人の師から古典文献学を学んだ。一八〇六年にハレ大学を卒業して、一八〇七年にハイデルベルク大学の古典文献学の員外教授に就任し、二年後に正教授に昇進した。一八一一年、創設早々のベルリン大学に移り、以後死去する一八六七年まで五十六年間の長きに亘って古典文献学を講じた。またグーチ『十九世紀の歴史と歴史家たち』(History and Historians in the nineteenth Century, 1913) は、「一八一七年に出版されたベークの最高著作『アテネ人の財政』は、ランケ以前にドイツ語で書かれた著作で後のものによって凌駕されない唯一のものである。……古典文献学を歴史科学に変化させたのはベークの最高の功績である。……彼の長老としての年齢、広大な研究範囲、ほとんど無数の弟子の数によって、ベークはランケが近代ヨーロッパの歴史において占めていると似た地位を古典研究の上において占めている」と言う³¹。

十八世紀後半のドイツでは、それまで法学や神学に従属する地位にあった古典(ギリシャ語・ラテン語)文献学が、語学・教養科目から専門学科へと変身を遂げる時期であり、特にゲッティンゲン大学がこの分野での活動拠点になっていた。その中心はC・G・ハイ

ネとミヒャエリスの二人の教授で、特にハイネのもとからはフンボルト兄弟やシュレーゲル兄弟、ヴォルフなど多くの弟子たちが育った。ヴォルフは、ゲッティンゲン大学からハレ大学に移ってベークを教えた。またベークは、ハレ大学でシュライアーマツハーからプラトンの哲学を学んだ。シュライアーマツハーは、今日の「解釈学」の祖とされる人物である。シュライアーマツハーによれば、解釈学とは、他人の陳述、とりわけ文書的陳述を正しく理解するための技法である。解釈学の歴史は古く、一般解釈学に限定しても、ヴォルフなどを先駆者として挙げるができるが、一般解釈学を学問として確立するのはシュライアーマツハーであった。

ハレ大学では師であり、ベルリン大学では同僚であったシュライアーマツハーの解釈学は、ベークの文献学に大きな影響を与えた⁵⁾。さて村岡は、『本居宣長』の中の注で十五頁に亘ってドイツ文献学とベークについて述べている。本項では原著 *Encyklopädie* 第一版⁶⁾に基づき、安酸訳も参照しながらベークの文献学を検討する。ベークの *Encyklopädie* は、文献学を体系的に考察する八百頁を超える長大なものであり、本章では、村岡へのベークの文献学の影響を明らかにする観点に絞ってを検討する⁷⁾。ベークは「序論」で文献学とは何かを定義する。

文献学の本来的課題は、人間精神によって生み出されたもの、すなわち、認識されたものを認識すること (*das Erkennen des vom menschlichen Geist Produirten, d.h. des Erkannten*) であるように思われる。所与の知識は文献学によっていたるところで前提され、文献学はこれを再認識 (*wiedererkennen*) しなければならない。・・・文献学の概念は最広義の歴史学の概念と重なり合う。・・・その場合、歴史記述は文献学の目的ではなく、歴史記述のなかに書き記された歴史認識を再認識することのみが、文献学の目的である。・・・歴史学は認識されたものの認識 (*Erkenntniss des Erkannten*) である。 (*Encyklopädie*, () は筆者による補足)。

文献学は「認識されたものの認識」である。「認識されたもの」とは人間精神によって生み出されたものであり、それは思考の産物を意味する。「認識する」とは「理解すること」である。つまり文献学とは人間の思考を理解することである。ここで文献学は、「理解」の理論を含み、その理論には「解釈学」と「批判」の二つの両輪がある。

文献学的能力 (*philologisches Talent*) は理解 (*Verstehen*) の源であるが、理解することはそんなに容易な事柄ではない。・・・文献学の方法は認識についての認識、すなわち理解の一般理論を表す。理解はすべての学問において、応用へと至る難しい技術で

ある。・・・文献学は、すべての学問にとって方法的予備教育である。・・・文献学の形式的部分は理解の理論を含んでいる。理解は一方では絶対的であり、他方では相対的である。・・・絶対的理解を扱うのは解釈学 (Hermeneutik) であり、相対的理解を扱うのは批判 (Kritik) である。

Encyklopädie, () は筆者による補足。尚、村岡は『本居宣長』で、Verstehen を了解、Hermeneutik を註釈学、Kritik を考証と訳している。)

このようなベークの文献学の定義から、村岡は、宣長の学問は文献学だと解釈する。その上で村岡は、宣長の学問には文献学の枠内に収まらない部分があると考ええる。それは先に引用した長谷川如是閑との対談の中で述べた疑問から出発するからである。その疑問に何らかの答えを見付けなければならなかった。そこで村岡は、文献学と哲学との違いに注目する。既述のように村岡は、宣長は「古代人の如くフィロソフィイレンしている」と言う。長谷川如是閑との対談ではそのことをこう敷衍する。

ドイツのフィロロギイは、ギリシヤ、ローマの古典を対象として興った学問で、・・・哲学と同じ総合的の学問ですが、その違ふところはどこにあるかといふと、哲学の方は認識そのものだけでも、フィロロギイは与へられた材料の認識、再認識です。さういふことをハッキリ説いたのがベークです。

『文芸』、一九四二年七月号)

村岡にとって文献学と哲学の違いは重要である。その違いの認識が、宣長の学問を文献学の変態と規定した原因となったと考えられるからである。村岡はその違いをベークの言葉から読み取る。ベークは文献学と哲学の違いを次のように語る。

我々は文献学者としてプラトンのように哲学する (philosophieren) べきではないが、それにもかかわらずプラトンの書物を理解する (verstehen) べきである。

(Encyklopädie, () は筆者による補足)¹⁰

村岡が注目する、ベークの「我々は文献学者としてプラトンのように哲学する (philosophieren) べきではない」という言葉はどのように解釈されるべきか。まず文献学は、精神の認識に関して哲学と協調し、その認識の仕方によってみ哲学から区別される。

文献学の目標が、手元にあるすべての人間的知識の再認識と叙述であるとすれば、文献学は、この知識が哲学に根ざしている限り、精神の認識に関して哲学と協調しており、ただその認識の仕方によってのみ哲学から区別される。すなわち哲学は原初的に認識する (die Philosophie erkennt primitiv)、つまりギグノースケイ「知る、認識する」であるが、文献学は再び認識する (die Philologie

erkennt wieder)、『つまりアナギグノースケイ〔再び知る、再認識する〕である。(Encyklopädie, ()は筆者による補足) 二

哲学は原初的に認識し、文献学は再認識する。しかし文献学の再認識は、本来的には哲学の認識と同じように、人間が生まれる前から持つ所与の知識を学ぶことである。あらゆる知識は再知識である。ここでベークは、プラトンの、『饗宴』『パイドン』『国家』『パイロス』等の中期諸対話篇の一步手前に位置している『メノン』(紀元前三八六年〜三八五年頃の作)について語る。

このような再認識は、プラトンが『メノン』に於いて述べているように、本来的なマンタネイン〔学ぶ〕、つまり『創り出すこと』とは違って『学ぶこと』である。そして学ばれるところのものはロゴス、つまり所与の知識である。しかし文献学と哲学の対立は絶対的なものではない。あらゆる認識、つまりあらゆるグノースイス〔知識〕は、プラトンの深い見識にしたがえば、より深い思弁的見地から見ると、アナグノースイス〔再知識〕だからであり、文献学は、哲学が正反対の手続きから到達するものと、再構成的に到達しなければならないからである。・・・哲学は概念から出発し、文献学は、哲学的対象の半分である、その素材を取り扱うに際して、偶然的に手元にあるものから出発する。・・・文献学は歴史的に構成するのであって、概念から構成することはない。けれども、文献学の究極的な最終目標は、概念が歴史的なものにおいて現れ出ることである。(Encyklopädie) 12

プラトンは『メノン』で、ソクラテスがメノンの召使いに、正方形の面積とその一辺の長さについて質問し、召使いは誰からも教ええられたわけではないのに、ソクラテスとの対話によって正解に達したことについて次のように語る¹³。

魂は不死なるものであり、すでにいくたびとなく生まれかわってきたものであるから、そして、この世のものたるとハデスのものたるとを問わず、いつさいのありとあらゆるものを見てきているのであるから、魂がすでに学んでいないようなものは、何ひとつないのである。だから、徳についても、その他いろいろな事柄についても、いやしくも以前にもまた知っていたところのものである以上、魂がそれらものを思い起すことができるのは、何も不思議なことではない。なぜなら、事物の本性というものは、すべて互いに親近なつながりをもっていて、しかも魂はあらゆるものをすでに学んでしまっているのだから、もし人が勇気を持ち、探求に倦むことがなければ、ある一つのことを思い起したこと―このことを人間たちは「学ぶ」と呼んでいるわけだが―その想起がきつかけとなって、おのずから他のすべてのものを発見するということも、充分にありうるのだ。それはつまり、探求するとか学

ぶということとは、じつは全体として、想起することにほかならないからだ。

『プラトン全集 第九巻』（岩波書店・一九七四）二七七頁～二七八頁）

ここでは永遠に存在する魂という思想が語られている。ベークはプラトンに倣って、「学ばれるところのものはロゴス、つまり所与の知識である」と言う。この場合の「所与の知識」とは単に文献に書いてある知識ではない。人間がこの世に生まれる前、前世から持っている知識である。したがってそれを学ぶとは前世を「想起すること」である。それは歴史を通して変わらない普遍的なものである。その普遍的な知識を哲学は追及するが、文献からの再認識である文献学も、同じようにそれを追及するとベークは言うのである。したがって哲学と文献学は対立するものではなく、哲学は概念から出発するのに対し、文献学は文献から出発して、概念が歴史的なものにおいて現れ出ることを見終目標とする。すなわち哲学も文献学も、ベークのいう「ロゴス」を追究する点で目標は同じである。

このようなベークの文献学の考え方を、村岡は以下のように解釈した。哲学は文献という前提からではなく、概念から出発して世界を「原初的に認識」する。これに対して文献学は、哲学とは異なっていて、文献の知識を前提にした「再認識」である。ここから村岡は、宣長が「フィロソフィイレンしている」とする。村岡にとって、この「フィロソフィイレン」が、宣長の学問を文献学の変態と解釈する拠り所であった。村岡は、宣長は古伝説をそのままに事実として信じ、さらに我々の生活の規範を示すものとして主張したと言う。それは、文献から導き出される再認識ではなく、概念から出発する哲学的認識であると解釈するのである。しかし村岡のこのような解釈は、哲学と文献学を対立するものと捉える点で、ベークの考えを正しく受け止めたものではないと考えられる。ベークにとって哲学は、論理的思考によって、文献学が「認識されたものの認識」によって目指す「ロゴス」に至ろうとするものである。哲学と文献学は協調関係にある。

一方でベークは、歴史的言語作品の意義は言語のうちではなく、現実的状况への関係による客観的意味に結びついていると言う。解釈学の対象として、我々はここで歴史的言語作品 (Sprachdenkmal) を考察する。しかし歴史的言語作品そのものを理解するためには、客観的語義そのものを知ることでは充分ではない。むしろ歴史的言語作品そのものの意義は、言語そのもののうちにはないが、現実的状况への関係によって、客観的意味に結びついている、諸概念・表象に存している。……ここでは歴史的状況につ

ての知識が問題となっているのであるが、そのような歴史的状況は、歴史的生のさまざまな領域に存在し得る。たとえば、ローマ統治の変遷史を正確に知らない人で、タキトゥスの『年代記』第一章を完全に理解できる人は誰もいない。それ故、ここでは政治的状况についての知識が必要である。

(Encyklopädie, () は筆者による補足)¹⁴

タキトゥスの『年代記』は、ローマの政治史に関する正しい知識を持つことによってのみ完全に理解できる。このように歴史的解釈は文献学にとって重要である。つまり文献学においては、歴史的言語作品の現実との対応関係が重要である。

このベークの議論から村岡は、古典の記述が事実であるか否かの判断が必要になると考えた。したがって古典の言葉が「客観的事実」であるか否かを評価する技法が求められる。ここから村岡は、ベークの「理解の理論」の中の「批判」に注目した。村岡がベークから受け取って、宣長の学問に適用した重要な考え方は、「解釈学の理論」に続く次のベークの「批判の理論」であると考えられる。

批判なくしては、あらゆる歴史的真理は破綻する。・・・批判はいかなる学問にとっても真理をはかる秤である。・・・伝承の中で不適切なものと適切なものを区別するためには、批評家は客観性を繊細な判断と結合させなければならない。・・・批評家は必ずしも所与のすべてのものを適切かつ真正銘なものと見なさないために、疑り深い意識を持たなければならない。最後に、批判のあらゆる三つの課題のためには、最大限の正確さが必要である。

(Encyklopädie)¹⁵

さらにベークは「歴史的真理は解釈学と批判の共同作業によって突きとめられる」と言う。

批判は解釈学と提携して歴史的真理を突きとめべきである。歴史的真理は真理一般と同一の論理的諸条件に基づいている。・・・真理に似通ったものに真実らしいもの、あり得るもの、信ずべきものがある。これらの相違は真理の度合いとして証明される。われわれは十分に証明されていないものを、真実らしい (wahrscheinlich) と名づける。他の真理と一致しているが、みずから真理であることが実証されていないものを、あり得る (probabel) と名づける。われわれの表象と一致しているが、客観的な証明が存在しないものを、信ずべき (glaublich) と名づける。・・・解釈学と批判は、もし前提条件が直接的に確実でなければ、十全の真理に到達することができない。・・・判定する人が完璧な帰納的真理を目の前に手にしていると信じるとき、より大きな知識にはふたたび誤謬の危険がある。

(Encyklopädie, () は筆者による補足)¹⁶

このベークの「解釈学と批判の理論」を村岡は、宣長の学問に忠実に適用したと考えられる。「伝承の中で不適切なものと適切なものを区別する」必要があり、客観性が求められる。「客観的な証明が存在しないものを、信すべきと名づける」。宣長は、上代の古伝説には客観性がないにもかかわらず、非合理的な事柄を本当に起こった事だと信じたと村岡は言う。

宣長が研究した古代の歴史は「認識された歴史」ですね。……その「認識された歴史」の中に本当の歴史といふものがどこまであるかは厳密には未だわからない……本居は何等の批判的選択なくして認識された歴史の凡てを歴史と見たのですから。

（長谷川如是閑との対談『文芸』一九四二年七月号）

以上の村岡の見解に対し、以下で『古事記伝』にある宣長の言語観を検討する。

（三）村岡典嗣の「事実」と宣長の言語観

村岡は、上代人は事実でないものを事実としたのにもかかわらず、宣長はそれをそのままに信じたと主張する。しかし「事実」をどのように捉えるか。村岡にとって事実とは、言語表現と区別された上で客観性を有するものである¹⁸。村岡は宣長の「意と事と言とは相称へる物」という言葉を引用する。だがこの言葉に沿って考えたのだろうか。言い換えれば村岡は、事物・事態が存在し、言葉によってそれを表現するという言語思想の下にいる。次章で考察するように、宣長の依って立つ思想は、言語と事物は一体とする仏教の言語観である。宣長にとって『古事記』の記述は「意も事も言も相称て、皆上ッ代の実なり」、したがって「凡て神代の伝説は、みな実事」なのである。

しかし従来の研究史においては「相称へる」という語を、一般的な「相応」の意味で解釈する¹⁹。すなわち意と事と言語がそれぞれ別々にあって、その三つは条件によつては相互に一致する、つまり「相称へる」。だがこの解釈では宣長の言語観に入ることはできない。

宣長は、上代の出来事は本当に起こった事だと繰返し主張した。上代人には江戸期の人々に現れた世界とは別様な世界が現れていたと考えたのである。したがって、村岡にとって宣長が哲学したと見える所は、上代人の心と行動と言葉に関して、『古事記』という文献

の前提から導かれる、ベークの言う意味での「理解」、つまり文献学的認識である。それは、上代の言葉に添って、上代人が見、聞き、感じた通りに理解しようとしてなされた注釈であったのである。それは長年の言語についての思索・研究の成果であった。

ところでベークは、Encyklopädie の最初の所で、「文献学が言語研究であるということは、事実上間違いない」と言う一方で、文献学における言語の重要性に着目し、言語とはどのようなものであるかを次のように語る。

人間精神は様々なしるしと象徴において自己を伝達するが、それを認識して表現する最も適切なのは言語である。語られた、あるいは書き記された言葉を探究することは、文献学という名称が意味するように、最も原初的な文献学的な衝動である。……事柄と言葉は核心と外皮のようなものではなく、両者はお互いに密接に結びついている。……言語は知のオルガンであり、そして言語において、最も繊細な認識は最も小さいものに至るまで表現されている。……文献学の極致としての言語は、我々においては最後に現れる。
(Encyklopädie) 19

ベークはフンボルト兄弟と交流があり、兄のヴィルヘルム・フォン・フンボルト（一七六七―一八三五）逝去後に追悼文を読んでいる。フンボルトは、『カヴィ語研究序説』によって近代言語学の基礎を築いた²⁰。言語についてベークは、フンボルトとほぼ同じ考え方を持っていたとされ²¹。Encyklopädie は、フンボルトのような言語論を踏まえて書かれていると考えられる。だが当時の日本の学問状況が言語論に着目する段階には至っていなかったために、村岡は Encyklopädie の言語論を捉えることができなかった。フンボルトは、言語には民族の「世界の捉え方」、つまり世界観が潜んでいると主張した。この点においてその言語観は宣長のそれと通底すると考えられる。これについては第二章と四章で考察する。

ところで宣長が古伝説の事実を言うとき、それは以下のような言葉となる。

隱身也とは、御身を隠りて、所見顯れ給はぬを云なり、【御形体の無きを如此言と心得るは、後ノ世のなまさかしらなり、少名毘古那ノ神の事を、神産巢日ノ命の、自リニ我ガ手俣一久伎斯子也、と詔へるを思ふべし、御身無くて、御手はあるべきかは、此ノ手俣のこと、世人の心には、如何思ふらむ、凡て神代の故事を、仮の寓言の如く見るは、例の漢意の癖にして、甚く古への伝へるの意に背けり、】

『古事記伝』三之卷、全集第九卷 一三二頁

「カクシタマヒキ隱身也」は、通説では、神とは視覚の対象にはならないが、実在して人間を加護する「抽象神」であることを表すとされる。²²⁾しかし宣長はそうには解釈せず、「御形体ミカタテの無きを如此言カクイフと心得るは、後ノ世のなまさかしらなり」と言う。神々には身体があつて視覚の対象である。神々は目に見える存在であるけれども、三柱の神は身を隠していた。つまり宣長は、神々は見える存在であつたが故に、「カクシタマヒキ隱身也」という表現があると考えるのである。「直毘靈」の稿本である「直靈」を批判する、市川多門の『まがのひれ』に対する反論の書『くず花』ではこう言う。

余が本書に、目に見えたるまゝにてといへるは、月日火水などは、目に見える物なる故に、その一端につきていへる也、……諸の神も同じことにて、神代の神は、今こそ目に見え給はね、その代には目に見えたる物也、（全集第八卷一六〇頁）

また神代の故事を、寓言のように見るのは「古への伝への意」に反すると言う。「古への意ばへ」と「漢籍意」とは異なる。

ト相而はウラヘテ宇良閑弓と訓べし、……今此天神のトへ賜ふは、何レノ神の御教を受賜ふぞと、疑ふ人も有りなめど、其は漢籍意にて、古の意ばへに違へり、是を彼に此にい**カ**はば、神代の事は皆がら、疑はしきことのみならむ、凡て是レ等の事、人の測べきならねば、中々なるさかしら心をもたらで、たゞだ古への伝へのまゝに見べきなり、】（『古事記伝』四之卷、全集第九卷一八二頁）
神代には上代人の言葉通りに物事は実在した。古語は古事であるとする言語の洞察から得られた『古事記』の古語への信頼である。「宣長問題」は、宣長の学問における矛盾を語るが、その矛盾と見えるものは、実は「意と事と言とは相称へる物」という言語観に由る。言語観は理解されず、宣長の信仰とされたのである。

第二節 村岡典嗣以後の宣長研究

（一）昭和戦中期の宣長研究

村岡以後、宣長研究は盛んになり、特に昭和戦中期に増加した²³⁾。戦中期の研究は、村岡が言う宣長における文献学の変態部分を様々に扱っている。戦中期で取り上げるのは、蓮田善明、藪田尚一、宮島克一、笹月清美の宣長研究である。

まず蓮田善明の『本居宣長』（新潮社・一九四三）である。蓮田（一九〇四―一九四五）は日本浪漫派の一員として活躍した国学研究

者、文芸評論家、詩人で、広島文理科大学国語国文科卒、中学校教員や成城高校教授を務めた。

蓮田は、宣長の、上古から文禄・慶長の役までの我が国の中国朝鮮に対する外交政策を論評した『馭戎慨言』^{ぎよじゅうがいげん}をこう評価する。

宣長が・・・和漢の史料を駆使して皇国の尊厳と「馭戎」の正意を、史実の上に論じたものとして「馭戎慨言」はその白眉たるものである。・・・皇国の道を以て、まことは道なき彼の国を馭^{をさ}めて、乱りがはしい国ぶりを我にならばせよとの心と見られる。・・・宣長は皇国の悠久が、天つ日嗣の天皇の御稜威絶対尊従によつて保守されているものを繰り返してやまない。・・・幕末の尊王攘夷論の進路を予示したものととして・・・もし人が尊王攘夷の心を探りたければ、この書に就くことを先づは勤めなければならぬ。

（『本居宣長』一一一頁、一二六頁、一四七頁）

『馭戎慨言』は、本居大平が宣長の著作の中で『古事記伝』、『続紀歴朝詔詞解』と並ぶ「もともとたふたき（最も貴き）書」と位置付けるものであるが、一般的には宣長の排外思想が最も顕著で、皇国至上主義を主張するものと見られている。蓮田が「尊王攘夷の心を探る」にはこの書が良いと言うように、それは幕末の「尊王攘夷思想」に繋がる。尊王攘夷思想は明治維新を主導した思想の一つであったが、今日では封建制イデオロギーとして受け取られているものである。この意味で蓮田の宣長論は、村岡の言う文献学の変態の部分に注目してそれを賞賛し、宣長の学問の意義を今日では否定的に見られている処に見出そうとしているものだと言える。

次は藪田尚一の『本居宣長古道論―直毘靈評釈―』（桜橋書院・一九四三年）である。藪田は一九一〇年生まれ、広島文理科大学卒業後、教壇に立ちつつ宣長を研究してこの書を纏めた。藪田は、神の道は宣長によつて初めて古史古伝に即した解釈がなされたとし、宣長の卓越した所は神の道の意味を、神をいつき祭ることと広く捉え、神道は神の定めた国民生活規範だと解釈した点にあると言う。

神道の意味は何れも神を祭る業と云ふ意味である。ところがこの神道及び惟神の意味を広く国民の守るべき規範として道徳的に解するやうになったのは鎌倉時代以後所謂神道哲学の発達してからのことである。即ちこれは祭政一致の政治を知り歴史を知ることであり、国体を明らかにすることであり、畢竟皇国の本質を理解することになるのである。（『本居宣長古道論』一三七頁）

藪田において日本の国体は普遍のものとして古代から現代まで維持されてきたと捉えられる。藪田の書は、村岡のいう宣長の学問の文献学の変態部分が、戦時中に軍国主義を鼓吹するのに利用されたことを典型的に示すものである。

次は宮島克一の『宣長の哲学』（高山書院・一九四三年）である。宮島は一九〇六年生まれ、東京帝国大学文学部倫理学科卒、一九四〇年に京城帝国大学助教授に任ぜられ、『宣長の哲学』執筆時はこの職にあった。この書の最初に村岡の序が置かれている。宮島自身による序によれば、宮島の立論は村岡の『本居宣長』に基礎を置くと言う。村岡はその序で次のように記している。

宮島君は、吾人の旧著における、宣長の哲学に対する輕視の態度に、不満をおぼえたのが動機となって、この研究を為したといふ。旧著に於いては、宣長に哲学を考へることは、むしろ敢へて為さなかつた。宣長の哲学的精神が、その深奥たる驚異にもかゝらず、いかに哲学的によりは学問的に実つて、賞賛すべき日本文献学となつたかを、宣長学の全汎にわたつて明らかにするのが、吾人の目的としたところであつた。

（『宣長の哲学』序二頁）

このように村岡は宣長における学問と哲学を分けて考える。これはベークに学んだ『本居宣長』以来、村岡の一貫した考え方である。この村岡の考え方を承けて、宮島は宣長の学問においては「文献学的古代学」である「古学」と、「道の学問」とは別物であるとし、宣長は、古伝を繰り返し熟読し「天地の^{アメツチ}ことわり」としての靈妙なる「妙理」を体得し「道の学問」を樹立したと言う。そして宮島は、宣長は文献学的な古学と道の学問とを混同していたと捉える。さらに宣長の道の学問は、神代の古伝の絶対信仰に立脚しており、それは太古から伝えられた国民的信仰であるとする一方で、宣長は単純に古伝が実在したとは考えなかつたはずだと言うのである。

宣長自身においては、この二つの学問（古学と道の学問）の区別は実は決して判然と自覚されることはなく、殆ど常に混同され、それがために彼の学問全体は一つの甚しき混乱に陥つていたといふことである。…宣長において、天照大神の信仰は絶対であり、その神勅に基き且つ現に神勅のままに実現されている一系の皇統への信仰は絶対である。…即ちそれは、太古より我が国民の間に語り伝へられ、広く国民の間に浸潤していた国民的信仰を、…そのまま全幅的に再び己が絶対信仰の対象としたものである。…彼は実は古伝を単純に実在の事跡と信じていたのではなかつたのである。…それは太古の国民の間に誰云ふとなく自然に産まれた信仰・信念だといふことを知っていたのである。それを知りつつ、彼はこれを信仰の対象とした。

（同 一二一頁、一三九頁、一四九頁、一六一頁）

古伝説は上代の信念であつたことを知りながら、なぜ宣長は古伝の素朴な絶対信仰を強調し天照大御神を太陽だと主張してやまなか

ったのか。それを宮島は、宣長が江戸当時の学問的水準から古伝における信仰を的確に表現できなかったからだと解釈する。

次に笹月清美の『本居宣長の研究』（岩波書店・一九四四年）である。笹月清美（一九〇七―一九五四）は九州帝国大学法文学部国文学科卒、この著作が刊行された時期には神宮皇学館大学教授であった。笹月は蓮田、藪田、宮島とは異なつて、宣長の実証的学問性を追究した研究者である。笹月は、宣長には歌学と道の学びとの間に何の矛盾もなく、『源氏物語』と『古事記』は連続しており、道の学びに文学的性格を認めたとする。つまり実証的学問性と信仰との間には何の矛盾もなく、そこに宣長の獨創性があると言う。

宣長にとって古事記の研究は、……自然と人生、換言すれば日本といふ歴史的生命的根源乃至根柢を明らかにすることに外ならなかった。随つてそれは文学の本質を物のあはれと見、文学の最もすぐれたものを平安時代文学の中に見ることと少しも矛盾するものではなかった。……彼が神道の信仰内容を全然一新し得た所以のものは信仰と結びついた学問に外ならなかった。……しかれば彼の神典解釈を学問的ならしめたものは何であつたか。その積極的意義になつたのが文献学的方法であり、消極的契機となつたのがいはゆる不可知論であつたのである。……文学に道を知る階梯としての意義を認め更に翻つて道の学びに文学的性格を認めたのは、宣長の学問の根本特質である。……宣長は契沖及び真淵から継承した文献学的方法並びに漢意批判の原理を「意と事と言とはみな相称へるものにして……」といふ言葉であらはし、これを古事記の研究に適用して、在来の研究と劃然区別される学問性を得たのであつた。それは……古事記の表現を地上の事実_{（一）}に翻転するのではなくそのまゝ事実として信じ、その中に内在する意味を指摘しようとしたことであるといへる。

『本居宣長の研究』三九頁、四七頁、四八頁、六二頁、二二三頁、三八四頁）
笹月は、村岡のように宣長の学問を文献学の変態とは捉えない。この笹月の研究成果を戦後の研究は引き継いで発展させることはなかった。それは戦時中のも_{（二）}として他の研究と同じように扱われ、戦後の研究には継承されなかったのである。

（二）戦後の宣長研究

戦後の宣長研究は戦中期の宣長像への徹底批判から始まつた。ここでは西郷信綱『国学の批判』（未来社・一九六五）を取り上げる。西郷信綱（一九一六―二〇〇八）の『国学の批判』の初版（青山書院）は昭和二三年（一九四八）に刊行され、副題は「封建イデオロ

ギーの世界」であつた。増補版は昭和四〇年に刊行され、副題が「方法に関する覚えがき」に変わった。初版の副題の通りそれは、宣長を対象として、その国学を封建イデオロギーとして徹底的に批判する。宣長は「理」と「事」を根本的に違うものとする。事は人間の知覚に直接訴える経験的・感覚的存在でありその実在性は疑えないが、理は抽象的・観念的でその実在性を証明する道がない。「理」ではなく、「事」のみが真実であると宣長は考える。宣長には、古典の記載それ自体が唯一の真理であつた。確かに古典の記載は「事実」であるが、それがどんな事実であるかが問題である。宣長が「理」を排して「事」のみを重視したことが、彼が不可知論に陥つた要因である。宣長が文献操作で実証性を示しながら神秘主義に陥らざるをえなかったのは、肉体的・経験的知見にとどまり、それを超えようとしなかったからである。その結果、国学において封建制が、正面から積極的に否定される機会を失つた。

また『古事記注釈』第四卷（平凡社・一九八九）の「（解釈）についての覚え書き」では、「直毘霊」には観念的で空疎な言説で充たされた国粹主義的偏見があるとし、「直毘霊」の説くところを手厚く埋葬する必要があると言う。「直毘霊」は『古事記伝』に不可欠な古道論である。「直毘霊」末尾の「上の件、すべて己が私のころもていふにあらず、ことごとく古典に、よるところあること」とする言葉を、西郷は「彼が知らぬ間に一つの大きな陥穽に落ちこんでいる」と批判する。このような西郷の「直毘霊」批判は、村岡のいう宣長の文献学の変態部分を一つのイデオロギーとして批判するものである。

結

宣長の学問を文献学の変態とする解釈は、現在に至るまで長く宣長研究に影響を与えた。だがこの枠組みは、宣長の学問を正しく反映するものではない。なぜならばそれは、「意と事と言とは相称へる物」という宣長の言語観への配慮を欠くからである。心が言語を離れてそれ自体で存在し、言語でそれを表現するのではない。心と言語は一体である。また事物が言語を離れてそれ自体で存在し、言語によってそれを表現するのではない。すなわち事物と言語は一体である。この言語観にしたがつて『古事記』の古語は古事である。

この言語と実在の関係を論理化したのが仏教の言語思想であつた。宣長はその思想を契沖を介して学んだ。宣長の言語観についての様々な解釈にもかかわらず、宣長と仏教言語思想との関係が論じられることはなかった。特に俱舍・唯識思想との関係である。仏教の

存在感は近代になって変容した。明治になって輸入される西洋の学問・思想の消化に追われる中で、仏教の研究は充分とは言えなかった。仏教の伝統的学問は表舞台から退き、一方で二十世紀の言語論の本格的摂取が始まった。その意味で村岡の『本居宣長』は時代の産物であったのである。

以下の章では、宣長と仏教言語思想の関連を明らかにすることを課題とする。その際、近現代の言語論にも注意を向けたい。

〔注〕

¹ 村岡典嗣の生涯とその学問については以下を参照した。

- ・梅澤伊勢三「日本思想史学者としての故村岡典嗣教授の業績」『神道史研究』一卷四号・一九五三)
- ・同「村岡典嗣教授における思想史の方法―特に価値観と歴史叙述の関連について―」『日本思想史学』6、一九七四、)
- ・同「日本思想史学の成立」『日本思想史講座 別巻2』・雄山閣・一九八七)
- ・原田隆吉「村岡典嗣」(『日本の歴史家』・日本評論社・一九七六)
- ・新保祐司『日本思想史骨』(構想社・一九九四)
- ・高橋章則「村岡典嗣の「文献学」と聚書」『季刊日本思想史』63・二〇〇三)
- ・前田勉『新編日本思想史研究 村岡典嗣論文選』解説』(平凡社・二〇〇四)
- ・同『増補本居宣長2』解説』(平凡社・二〇〇六)、
- ・安酸敏眞「村岡典嗣と波多野精一」『北海学院大学人文論集』三九号・二〇〇八)
- ・水野雄司『村岡典嗣』(ミネルヴァ書房・二〇一八)

² 熊野純彦『本居宣長』(作品社・二〇一八)や前掲の水野『村岡典嗣』も「宣長問題」に触れるが、何れも宣長問題という設定の問題点を指摘していない。宣長問題については、加藤周一『夕陽妄語Ⅱ』(朝日新聞社・一九九〇)や野口武彦『宣長選集』「解」(筑摩書房・一九八六)も論じた。尚、子安宣邦は宣長問題を別様に捉え、宣長とともにたえず近代に再生する「日本とは何か」という日本の自己同一性をめぐる言説の問題とする(子安宣邦『本居宣長』(岩波書店・一九九二)、同『宣長問題』とは何か』(青土社・一九九五)参照)。子安の「宣長問題」は、村岡が文献学の変態部分と解釈する領域での一つの問題提起である。

³ 安酸敏眞『解釈学と批判―古典文献学の精髓―』(知泉書館・二〇一四)。

⁴ G. P. Gooch, *History and Historians in the nineteenth Century*, (second edition, 1952, Longmans, Green and Co), p.29., p.32. グーチ書の翻訳には、

林健太郎・林孝子訳『十九世紀の歴史と歴史家たち』（筑摩書房・一九七二）がある。

⁵ 前掲グーチの著作及び安酸敏眞『歴史と解釈学——《ベルリン精神》の系譜学——』（知泉書館・二〇一二）、また曾田長人『人文主義と国民形成』（知泉書館・二〇〇五）を参照。

⁶ August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, 1877. (リプリント版)

⁷ ベーク *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* の全体は、以下のような構成である。

序論

第二主要部（古代学の内容的諸学科）

I. 文献学の理念、またはその概念、範囲、最高目的

第一部（一般古代学）

II. とくに文献学に関連してのエンチクロペディイの概念

1. 古代ギリシアの特質

III. 文献学的学問のエンチクロペディイについての従来の試み

2. 古代ローマの特質

IV. 研究全体の資料と補助手段について——文献目録

第二部（特殊古代学）

V. 我々の計画の草案

I. ギリシア人ならびにローマ人の公的生活について

第一主要部（文献学的諸学問の形式的理論）

II. ギリシア人とローマ人の私的生活

第一部（解釈学の理論）

III. 外的宗教および美術について

1 文法的解釈 2 歴史的解释 3 個人的解釈 4 種類の解釈

IV. 古典古代の総合的知識について

第二部（批判の理論）

1 神話 2 哲学史 3 個別諸科学の歴史 4 文学史

1 文法的批判 2 歴史的批判 3 個人的批判 4 種類の批判

5 言語の歴史

ベークの文献学の基本的考え方は序論に述べられている。また安酸の翻訳書『解釈学と批判』は、序論と第一主要部のみを翻訳である。

⁸ August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, S. 10, S. 11, S. 15.

⁹ *Ibid.*, S. 15, S. 33, S. 54, S. 55.

¹⁰ *Ibid.*, S. 10.

¹¹ *Ibid.*, S. 16.

¹² *Ibid.*, S. 16, S. 17.

¹³ ベークのプラトン『メノン』への言及から、『メノン』に遡って村岡の「哲学」理解に問題があることを、佛教大学田山教授から示唆を得た。

¹⁴ August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, S. 111, S. 112

¹⁵ *Ibid.*, S. 172, S. 173.

¹⁶ Ibid., S.175., S.176., S.178.

¹⁷ 言語表現の外に客観的事実があるとする考え方は、津田左右吉（一八七三～一九六）『神代史の新しい研究』（一九一三）にも見ることができる。それは現代の実証的歴史学においても支配的な学説であるが、近年その考え方に疑問を呈する説が有力になりつつある。いわゆる歴史学における「言語論的転回」である。その代表的な論者であるヘイドン・ホワイ트는『メタヒストリー』（作品社・二〇一七）の中で、「この理論では、歴史学の著作を、散文体の物語的言説という形式をとった言語による構築物だとみなしている」と言う。この歴史記述のナラティブ性については様々な議論があり、実証主義的歴史学はかつてのような強固な学説ではなくなっていると考えられる。そのような言語論的転回を歴史学にもたらした潮流は二十世紀の西洋哲学・言語学であり、中でもソシュールやウイトゲンシュタインの思想は、宣長の学問を考察するに当たって重要な示唆を与えるものである。

¹⁸ 吉川宜時「意と事と言は相称へること」（『鈴屋学会報』第二十四号・二〇〇七）参照。この論文で吉川は、大野晋、野崎守英、子安宣邦、吉川幸次郎、西郷信綱の諸見解を纏めている。また今野喜和人「本居宣長における言と意」（『比較文学・文化論集／東京大学』五号・一九八七）も参照。

¹⁹ August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, S.11., S.27., S.62., S.63.

²⁰ R.H.ロウジンズ『言語学史』（研究社出版・一九九二）、カッシーラー『シンボル形式の哲学 第一巻言語』（岩波文庫・一九八九）参照。

²¹ 泉井久之助『言語研究とフンボルト』（弘文堂・一九七六）三五三頁、三六九頁。またベークとフンボルト兄弟の交流の指摘は安酸の *Encyklopädie* の訳書注にある。フンボルト『カヴィ語研究序説』（原著 *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java. Einleitung*）の翻訳書は『言語と精神―カヴィ語研究序説』（法政大学出版局・一九八四）。フンボルト研究に前掲の泉井の著作の他、亀山健吉『フンボルト』（中央公論社・一九七八）、同『言葉と世界―ヴィルヘルム・フォン・フンボルト研究』（法政大学出版局・二〇〇〇）、西村貞二『フンボルト』（清水書院・一九九〇）、ユルゲン・トラバント『フンボルトの言語思想』（平凡社・二〇〇一）等がある。

²² 西郷信綱『古事記注釈』第一巻（平凡社・一九七五）、安津素彦「カクリミ」か「ミミヲカクシマス」か（『古事記年報』二三号・一九八〇）等。

²³ 昭和戦中期の宣長研究に関する研究に田中康二『本居宣長の東亜戦争』（ぺりかん社・二〇〇六年）があり、また熊野純彦『本居宣長』も戦中期の宣長研究を論じている。両著作とも幅広く戦中期の研究を考察している。

第二章 契沖の仏教言語思想と本居宣長

序

本居宣長は、その学問を歌学から始め、やがて言語の研究へと進んだ。一方、江戸期前半、儒学、古学、音韻の学、悉曇学等が盛んであった。この時代潮流の中で宣長の言語観は形成された。その一つに契沖（一六四〇～一七〇一）との出会いがある。従来の研究では契沖の宣長への影響を考察するとき、歌学、仮名遣い及び古学の領域での契沖の実証的方法に焦点が当てられてきた。一方、契沖の仏教学に論及する研究は少なく、契沖から宣長への影響を仏教の視点で考察する研究は皆無に等しい。それには二つの理由が考えられる。一つは宣長が仏教を批判したこと、もう一つは宣長自身の契沖についての語り方である。契沖についてたとえばこう言う。

近代難波ノ契沖師此道ノ学問ニ通シ、スヘテ古書ヲ引証シ、中古以来ノ妄説ヲヤフリ、数百年来ノ非ヲ正シ、万葉ヨリハシメ多クノ註解ヲナシテ、衆人ノ惑ヒヲトケリ、……大カタ契沖ハ中興ノ歌学者トミエタリ、
〔排蘆小船〕、全集第二卷一四頁

こゝに難波に契沖といひし僧ぞ、古書をよく考へて、古への仮字づかひの、正しかりしことをば、始めて見得たりし、凡て古学の道は、此ノ僧よりぞ、かつがつも開け初ける、いともいとも有リがたき功になむ有ける、〔古事記伝〕一之卷全集第九卷二七頁
このように契沖の実証的方法に言及する。だが『古事記伝』の次の言葉が注目される。

抑意と事と言とは、みな相称へる物にして、上ッ代は、意も事も言も上ッ代、後ノ代は、意も事も言も後ノ代、漢国は、意も事も言も漢国なるを、……此記は、いさゝさかもさかしらを加へずて、古へより云ヒ伝へたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称で、皆上ッ代の実なり、
（同一之巻、全集第九卷六頁）

また契沖に、宣長の言葉と呼応する次の言葉がある。

いつはりなき人は、こゝろとこととはとあひかなふ、

事有れば必ず言有り。言有れば必ず事有り。

〔万葉代匠記〕「初稿本惣釈」、岩波版契沖全集第一卷一九四頁

〔和字正濫鈔〕「漢文序」、同全集第十卷一〇九頁

このように宣長と契沖にとって、心と事と言語は不可分の関係にある。この言語観に仏教が関わっている。本章では宣長への契沖の著作の影響を考察し、宣長の言語観形成に仏教が深く関わったことを示してみたい。

『和字正濫鈔』は五巻からなり、巻一は「漢文序」並びに「和文総論」と名付けられ、巻二から巻五までは仮名遣い論である。「漢文序」は仏教言語思想を簡潔に表現する。以下で「漢文序」を中心に、「和文総論」と『万葉代匠記』『惣釈』を参照して、契沖の仏教言語思想、特に心と事と言語の関係を検討し、宣長の言語思想との関わりを考察する。

第一節 契沖の仏教言語思想

(一) 「漢文序」と真言密教及び俱舎・唯識の言語思想

契沖の門人に安藤為章ためあきら（一六五九～一七一六）という人物がいる。為章は水戸藩に仕え、徳川光圀の命を受けて契沖を度々訪問し門人にもなったのである。為章には歌集『千年山集』七巻がある。宣長はその巻六から契沖に関する長文を引用する。

円珠庵契沖阿闍梨と申す世すて人、真言瑜伽のいとまに、神書歌書をひろく見侍りて、ことに此集をもてあそひ、二十巻の歌を暗記し侍りときこしめして、・・代匠記といふ物を作りて奉りしに、・・契沖大徳は、瑜伽の名師のみならず、歌林においても、いにしへ今又なき駿逸にして、故水戸侯西山中納言梅里公は、その伯樂といふへしや、・・高野大師の流れをうけて、事教の二相をつまひらかにし、・・ゆたかに両部の奥義にいたり、なほ波羅提木叉はらいもくしやをたふとひて持律正しく、末の世には、いともめつらかなる仏門の麒麟にてそおはしける、

（『本居宣長随筆第十巻』、全集第十三巻五六五～五六八頁）

傍線部が注目される。為章の言葉通り、契沖は真言瑜伽の理論・実践に優れた僧侶であり、「漢文序」は真言密教の言語観を語る。江戸期には俱舎・唯識が大乘仏教の基礎学として宗派を超えて学ばれたから、「漢文序」には俱舎・唯識の言語観も窺うことができる。

更に契沖が真言宗以外の他宗の書物をも広く読んだことは、為章の随筆集『年山紀聞』末尾の「円珠庵契沖阿闍梨行実」の「窺二諸宗ノ章疏」⁴という言葉から知ることができる。諸宗の章疏とは真言宗以外の他宗の書のことである⁵。

(二)「相称ふ」と「相応」

契沖は「あひかなふ」と言い、宣長は「相称へる」と言う。「相称ふ」は、『古事記伝』に見える「アヒカナふ」の訓みを付ける五つの言葉（「相応ふ」、^{アヒカナ}「相称ふ」、^{アヒカナ}「相合ふ」、^{アヒカナ}「合応ふ」、^{アヒカナ}「相協ふ」）の一つである。それらは皆仏書にある語であり、意味を同じくする。宣長は様々な仏書から採ったと考えられる。「相称ふ」は「相応」と同義であるが、相応とは一般的には「程よくつりあう」という意味の言葉である。一方仏教では部派仏教以来、次のように「離れがたく和合する」、「互いに合致する」という意味で使われる。

問、相応とは、是れ何の義なりや。答、等しき義、・・等しくして相離れざる義、・・等しく和合するの義、是れ相応の義なり。・・心所各々、唯だ一物にして、和合して起るが故に、相応と名くるなり。

（『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十六）

不善の義と多少の量の等しきこと、^{はこ}函と蓋と相ひ称ふが如し。

（同 卷五十）

^{くへひる}唇の色、赤くして好きこと^{びんばか}頻婆果の如く、^{あひかな}上下相称へること量の如くにして^{はかり}厳麗なり。『往生要集』。

（『選択伝弘決疑鈔』三）

このように相応は互いの緊密な関係をいう。ところで『大正新脩大藏經』に相応は六万三千余例、相称は九百余例、相合は千九百余例、合応は二百余例ある。しかし相協は三例のみである。大正蔵に三例しかない珍しい用例の一つは右に引用した浄土宗の第三祖良忠（一一九九～一二八七）による『選択伝弘決疑鈔』（以下『決疑鈔』）の「相協へり」である。その表現と、『往生要集』の用例とを合わせたような表現が『古事記伝』一之巻にある。

凡て言は、^{テニツハ}弓爾袁波を以て^{ツツク}連接るものにして、・・・是レを用るさま、^{アヒカナ}上下相協ひて^{オゴソカ}嚴なる格まりしあれば、（全集第九卷三七頁）

『決疑鈔』は、法然（一一三三～一二二二）の『選択本願念仏集』を解釈する際、欠くことのできない注釈書である。『古事記伝』再稿本では「相叶ふ」を用いている所を刊本では「相称ふ」、「相協ふ」になっていることから見て、宣長は再稿本執筆以後に、何らかの形で『決疑鈔』の「相協ふ」という珍しい用例に出会った可能性が高い。

また『日本書紀』には相応・合応・相協の語が一例ずつあり、それぞれ相^{アヒコタフ}・合^{コタヘテ}・不^{アヒカナハ}相協一と訓む。宣長は相協の訓みについて『日本書紀』をも参照した可能性はある。

さて相応は、唯識思想を理解する上での重要語である。唯識派において、相^{しん}応とは心（識）と心所（心の作用）とが結合して同時に働

くことをいう。心所は常に心を所依として起り、心に相応し、心に従属する。一方、契沖は心と言語は相応の関係にあると言う。だが心と心所の相応とは異なつて、心と言語は、言語が心に従属するという関係にはない。

心ノ之慳実全ク在デ二言中ニ一・・・言即ハチ心ナリ也。

〔漢文序〕、全集第十卷一〇九頁)

「心の慳実」、つまり「心の実」は言葉の中にあつて、言葉は心である。すなわち言語表現が心であり、その意味で心と言語は不可分の関係にあるのである。宣長の「意と事と言とはみな相称へる物」の「相称ふ」も同様であり、心と事と言語は不可分の関係になる。

(三) 事と言語

「漢文序」は次の言葉から始まる。

日本紀ノ中ニ訓ニ言語等ノ字ヲ一云フニ末古登一。末ハ者真ナリ也。・・古登ハ者與ニ事ノ字一訓義並ヒ通ス。蓋シ、至理具シテ事ヲ翼輪相ヒ雙フ。有レハレ事必ラス有レ言。有レハレ言必ラス有レ事。故 古事記等常ニ多ク通用ス、

(契沖全集第十卷一〇九頁)

契沖は「事」と「言」は「訓義並ヒ通ス」、すなわち相通する関係だと言う。なぜ事と言とは相通するのか。その理由を論理化したのは仏教の言語思想である。『俱舍論』は、事、物、そして言語の間の関係を論じる。

諸の有為法は、謂はく、色等の五蘊なり。・・・此の有為法は、亦世路とも名く。・・・或は言依と名く。言とは謂はく語言なり。此の所依は、即ち、名と俱なる義あり。是の如き言依は、一切有為法を撰す。・・或は有事とも名く。因あるを以ての故に。事とは、是れ因の義なり。

〔国訳大蔵經 論部第十一卷 阿毘達磨俱舍論〕卷第一・一五〜一六頁)

先行研究²⁾に依つて右の文を解釈すれば、色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊の五蘊が有為法である。有為法は因縁によつて作られ、消滅変化するものである。これらの有為法は、過去・現在・未来に亘る時間的過程にあるが故に世路である。つまり世路とは時間的過程であり、有為法の別名である。言とは言葉であり、その依とは名である。名によつて意味されるすべての有為法が言依といわれる。また因を有するものであるから有事である。事という語は因を意味している。言い換えれば、有為法、すなわち因果関係の中にある諸存在・諸現象の一切が「事」と呼ばれる。それらはみな名を有し、言い表す名によつて表示され存在するのである。名とは名称であり、句(文章)、

文（音節）に対して事物の名、「名辞」を意味する。『俱舍論』は、「名・句・文」を心不相応行の一つとする。心不相応行とは心に結び付くことなく作用するものであり、物でも心でもなく、それらの間の関係や概念等をいう。つまり名・句・文とは言語のことであり、音声に伴うものである。さらに『俱舍論』は言語と音声と事物の意味の関係を論じる。

語は、是れ、音声なり。唯だ、音声のみにて、すなわち義を了ぜしむべきに非ざればなり。云何んが了ぜしむるか。謂はく、語は名を發し、名は能く義を顯はし、乃ち、能く了ぜしむるなり。

（『国訳大藏經論部第十一卷 阿毘達磨俱舍論』卷第五・三四五頁）

語は音声であるが音声のみでは意味は理解されない。語は名を成立させ、その名が意味を現し、事物が区別される。それは、聴覚が捉える音声それ自身は意味を持たず、名があつて初めて意味が現れることである。言い換えれば、名付けによつて事物と他の事物とが区別され、この区別の中で事物は存在すると解される。このように『俱舍論』は、名の前に事物があつて、言葉によつてそれに名を付けるのではなく、名があつて初めて事物が事物として認識されるとしていると解釈される。

俱舍及び唯識は、有為法に無為法（生滅変化を離れた存在）を加えた一切の諸法を分類して、俱舍は「五位七十五法」、唯識は「五位百法」として整理する。法の理論は、経験的事物の総体たる世界が、複雑な因果関係による多数の法の離合集散によつて形成されていると説く。法の顕現したものが事物である。したがつて世界は名付けられた事物の集まりであり、事と言語は不可分の関係にある。

契沖の場合、事と言語の不可分の関係は真言密教の基本思想に関わることであった。空海（七七四〜八三五）は真言密教の言語思想を次のように語る。

それ如来の説法は、必ず文字に籍る。文字の所在は、六塵その体なり。六塵の本は、法仏の三密すなわちこれなり。平等の三密は、法界に遍じて常恒なり。・・如来加持してその帰趣を示したまふ。帰趣の本は名教にあらざれば立せず。名教の興りは声字にあらざれば成ぜず。声字分明にして実相顯はる。

（『声字実相義』、『弘法大師空海全集 第二卷』（筑摩書房）二六五〜二六六頁）

右の文は次のように解釈される。如来は文字（言葉）によつて説法する。文字の本体はすべての認識対象である色・声・香・味・触・法の六種である。その認識対象の根源は、如来の身体・言語・心による三つの行為、すなわち三密に他ならないから、如来の三密活動が一切の現象として顕現する。またすぐれた教えは文字によつて成立する。声字が明らかであつてこそ真実の姿が顯れる。すなわち認識対

象の一切が声であり、字であり、実相である。つまり現象界の一切の事物は言葉であり、言葉で表現されないものは存在しない。声字＝言葉は実相を顕す。実相とは一切諸法の真実の姿をいい、真実を語る言葉が真言である。

この真言の思想に基づいて契沖は、世間言語も仏の加持力により世間に展開した真言であるとする『大日経疏』の言葉を引用する。

毘盧遮那經ノ疏ニ云。・如来ノ真言道、謂ク加ニ持ヒルサナスルナリト此書写ノ文字ヲ一、以ニ世間ノ文字語言ハ実義ナルヲ一、是ノ故ニ如来即以ニ真言ノ実義ヲ一而加ニ持シタマフヲ之一、若出テニ法性ヲ一外ニ別ニ有ト云ハハニ世間ノ文字一者即是安心ノ謬見ナリ、

（『万葉代匠記』『精撰本物釈集中仮名ノ事』、契沖全集第一卷一九一頁）

右の言葉は、空海や天台宗の安然（八四一〜？）も引用する密教の重要思想であり、契沖はその伝統を継承している。次に契沖は次の重要な言語観を語る。

沙石集に、和歌は日本の陀羅尼なりといへるは、陀羅尼を此には惣持と翻す。無量の功德を惣持し、任持する故なり。・・委しくは、和歌につゝらぬさきの四十七言、早く陀羅尼といふへし。

（『和文総論』、契沖全集第十卷一一四頁）

契沖は、和歌は陀羅尼であるとする『沙石集』を超えて、四十七言が陀羅尼であると言う。陀羅尼と真言は同義であり、呪文の短いものが真言、長いものが陀羅尼である。真言・陀羅尼とは何かを空海は語る。

いはゆる陀羅尼とは、梵語なり。唐には翻じて惣持そうぢといふ。惣とは惣持そうぢ、持とは任持なり。いはく、一字の中に於て、無量の教文を惣持し、一法の中に於て一切の法を任持し、一義の中に於て一切の義を惣持し、一声の中に於て無量の功德を惣持す。故に無尽蔵とも名づく。

（『梵字悉曇字母并釈義』、『弘法大師空海全集 第四卷』四〇八〜四〇九頁）

陀羅尼の一字一音に無限の意義が蔵されている。契沖が四十七言も陀羅尼だと言うのは、古典にある世間言語には無限の意義が蔵されていることである。

内典外典ともに至極にいたりては、言語を離たりとのみおもへるは、をのその奥義をきはめざるなり。和歌もまたこれに准すへし、よろつの奥義は誰かはきはむる人あらん。此理ありと信して、いつはりをすてゝ、心のをよふ所まことにつかは、神明もこれをうけたまふへし、

（『万葉代匠記』『初稿本惣釈』、契沖全集第一卷二一六頁）

契沖はここで、儒仏の「奥義」、歌の「奥義」、みな言語によってのみ顕現されるのであり、言語を離れたところに「奥義」はあり得ないと語っている¹⁵⁰。一方、契沖は言語音には普遍性があり、五十音図は、梵漢和の音だけでなく自然に発する音までも含む一切の音声の音図を意味するとする¹⁵¹。悉曇学に基づいて自ら作成した五十音図を掲げつつ、次のように言う。

種々の音声ありといへども、其数五十音に過ず。唯人間のみなならず。上は仏神より、下は鬼畜に至るまで、此声を出す。・・非情の声までも、これより外に出る事なし。

森羅万象を五十音で表すことができる、これはインドから中国を通じて仏教とともに将来された悉曇学の、日本で自覚化された言語観の一つである。その考え方は浄厳から契沖へ、さらに宣長に伝わった。悉曇学の考え方の源流も空海にある。『請来目録』に言う。

釈教は印度を本とせり。西域東垂、風範天に隔てたり。・・・この故にかの翻訳を待つて、すなわち清風を酌む。然れども猶真言幽邃にして、字字の義深し。・・・この梵字にあらざんば、長短別へ難し。源を存する意、それここに在り。（空海全集第二巻五四九頁）

空海は、仏教は梵字によってこそ初めて奥深い源意が伝えられると言う。真言密教は悉曇学と不可分であり、契沖は「和文総論」で悉曇学を語る。しかし日本では梵語文法を学ぶ機会はなく、悉曇学は文法以外の、梵字の形・音・義の研究が中心にならざるをえなかった¹⁵²。悉曇は話す言語ではなかったのである。このことが契沖の言語観を制約する。

（四）心と言語

契沖は「漢文序」で先の引用文に続いて、心と言語の関係について述べる。

製スル^レ字ヲ者ノ、不シテ^レ从^シカヘ^レ心ニ从^レカヘ^レ言ニ、訓スル^レ字ヲ者ノ、不シテ^レ言ハニ末古古呂ト一言コトハニ末古登ト一、因^テナリ^下心ノ之慙実全ク在^ニ言中^ニ取^ルニ中^ニ信^ヲ於外^ニ上。又タ信ノ古文ハ訖ナリ也。案スル^ニ製スル^レ字ヲ意ヲ一、言即^ハチ心ナリ也。

心は人間の内部に実体としてあるのではない。契沖はこの思想を前提にして議論する。既述のように、「心の慙実^{かくじつ}」、すなわち「心の実^{まじ}」は言葉の中にあり、言葉は心であるとは、心にとって外的現れである言語表現が心であることである。契沖は更に、「息」論を述べる。

息は肉体的なもの、心にとつて「外」のものである。

神氣化^{ナルヲ}レ神ト号ケテ曰フニ天御柱国御柱命^{アメノハシラクニノミシラノミコト}。息之在^{アル}ルコト身ニ、猶シ二屋之有^{カル}ルカ一^{カユコニ}レ柱^ニヲ。故^ニ以^テ名ツク^レ之^ニ。莊子カ曰、大塊ノ噫氣其^レヲ名ケテ為^レ風ト。

(「漢文序」、全集第十卷一一〇頁)

「神の氣」とは神の息のことをいう。『莊子』「齊物論」篇は、大地の噫氣を風と名づけるのである。更に契沖は密教の思想に基づくとして、「和文総論」で息ニ心論を語る。

人の物いはむとする時、喉^{のんど}の内に風あり。天竺には、此風の名を優陀那^{うだな}といふ。此風外の風を引て丹田に下り、腎水^{じん}を撃^{うち}て声を起す。……心に従^{シタ}かふは、心の動静に随ひて息に緩急あり。……密教には此息をやかて心と説ける事あり。(全集第十卷一一四頁)

これは安然の『悉曇藏』の言葉を継承し、発展させたものである。契沖はここでも、心というものが実体としてあるのではなく、その都度の発声であるとする思想を語っている。契沖はこのような形で「無我」を語っていると考えられる。更にまた声の重要性を言う。

十口以^テ傳^フレ古^シヘヲ。雖^レ聖^{ナリト}不^{ハレ}聞^{カレ}声^ヲ。何^ヲ以^テ得^ム知^ルコトヲ情^ヲ、況^ヤ於^{ヲヤ}二凡庸^ニ一乎。(「漢文序」全集第十卷一〇九頁)

「十口を以て古へを伝ふ」とは、大勢の人の口によって前言を伝えて行くことをいう。すなわち大勢の声によって古言を伝えることである。「聖なり」と雖も声を聞かずば云々」という言葉は、南北朝時代の貞海著『三論玄義鈔』の次の言葉からの引用である。

風俗通にいう。聖者声を聞かば情を知る、故に聖と曰う。(『三論玄義鈔』卷上、『大正藏 第七十卷』五〇三頁下(筆者書き下し))

人間の声に五情、すなわち眼耳鼻舌身の五根から起る情感が現れるから、人柄はその声に現われる、だから聖者は人の声の調子によってその人を判断するといふのである。同じような言葉は、江戸中期の浄土宗の布教僧盤察の『勸化求道集』七卷(版本)にも見える。

念仏ノ声ニテ粗内證^{ホボ}ノ信仏ノ深淺ヲ知リヌベシ。……姪婦殺^シレ夫ヲ偽^テ涕泣スルヲ郡主行聞^{ユクユク}テ二哭声^ヲ一訝^{イフカツテ}糺明^{シテ}顯スレ答^ヲ等。……私

ニ按スルニ音声所^{モト}出^ハノ之尤^{モト}心^{ナリ}也。

(『勸化求道集』(享保八年・一七二三) 卷四 九丁裏ノ十丁表)

盤察も、声、話し方、それに伴う行動の仕方に人間の凡てが現れるとする思想を語る。盤察の書は浄土宗の布教僧の座右の書とされたから、浄土宗徒の宣長はその思想に日常的に触れていたと考えられる。契沖や盤察に共通するのは声の重要性の強調である。浄土宗では心と声の関係が問題とされる。法然の『選択本願念仏集』第三章に「念声はこれ一つなり」という言葉がある。法然は、念と声との関係

においては声を先にすべきことを勧めた。声に出せば、その一声一声に仏想いの心が刻まれていくのである¹⁸⁾。

このように契沖は、真言密教の基礎学である俱舎・唯識の言語思想を継承して、言葉は事であり、言葉は心であるとする。この言語観は無我の思想とともに宣長に引き継がれる。

第二節 宣長の言語観―契沖からの継承と革新―

(一) 言語表現と心

『本居宣長随筆』に「命」は「息力」^{イキチカラ}とあり、『石上私淑言』には「息と生と同じ言也」^{イキ}とある。これは契沖『和字正濫鈔』巻二にある「命いのち 息力義坎」^{イノチノ}のそのままの引用である。後年の『古事記伝』では「命は生の緒なり」^{イキヲ}と契沖説を若干修正するものの、宣長には生命あるものに対する共感がある。それは契沖の息言言葉心という言語観の基礎にある「無我」を根幹とする仏教思想を継承するものである。それは宣長の歌論に現れて、生命への共感は『排蘆小船』で鳥獣も歌を歌うとする認識になる。その認識は仏教の、「群萌」^{ぐんもう}や「蜎飛蠕動之類」^{けんぴねんどうのたぐい}という平等で多様な弱き命への共感の思想に繋がっている¹⁹⁾。

水ニスム蛙ノ声モ、フシヘウシアルハ歌ニアラズト云事ナシ、・・鳥獣モ思フ事アリテ、鳴クニ、ソノ声ノホトヨクト、ノヘルガ歌ナリ、
(『排蘆小船』、全集第二巻五頁)

『石上私淑言』では、心は本来は無秩序の状態であり、呼吸の持つ規則性に従う発声が心に秩序を与えたとし、これが歌の起こりだと説いて心と言語との関係を明らかにする。

詠ノ字は。声を長くしてうたふ義也。・・奈宜幾は長息といふ事也。・・何故に息を長くするぞといふに。すべて。情に感と深く思ふことあれば。必長き息をつく。
(『石上私淑言』、全集第二巻一二一、一二三頁)

その歌論は『紫文要領』と『石上私淑言』の「物のあはれ」論に発展する。

大よそ此物語五十四帖は、物のあはれをしろといふ一言にてつきぬへし、・・世中にありとしある事のさまざまを、目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるゝにつけて、其よろつの事を心にあぢはへて、そのよろつの事の心をわか心にわかまへしる、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしる也、
(『紫文要領』、全集第四巻五七頁)

事にふれてそのうれしくかなしき事の心をわきまへしるを、物のあはれをしるといふ也。・・すべて何事にても、事にふれて心のうごく事也。

『石上私淑言』、全集第二卷一〇〇頁

宣長は、人が物事に触れて経験する事の中で、心の動く事に焦点を当てる。思う事、感ずる事を言葉にするのが歌であると言う。経験とは言葉による物と事との出会いである。だが『紫文要領』と『石上私淑言』においては、物と事の追究そのものはなく、物と事との出会いの経験の全体は考察されない。それは後の『古事記伝』でなされる。

宣長は契沖の言語論を発展させた。宣長の言語観の契沖との違いの一つは音声観である。契沖において音声は重視されながらも、真言密教の伝統を継承して、文字を離れた音はなく、声と字は一体である。つまり梵語音が梵字に結び付いているように、日本語音も字と一体である。既述のように悉曇学は話す言語を扱わなかった。したがって契沖は人間の音声による言語活動を独立に扱うことはなく、書記言語を考察の対象としたのである。先行研究によれば、仮名遣いについても契沖は、古代の仮名遣いが当時の発音の区別によったとは知らず、古代人が正しく書き分けていたと考えたとされる²⁰。

宣長にとって言語とは音声である。文字は音に後から付ける借物であり、音は文字から独立している。したがって契沖とは異なり、仮名遣いの違いは音声の違いである。

語の音には、古へも差別はなかりしを、ただ仮字のうへにて、書分たるのみなりと思ふは、いみしきひがことなり、もし語の音に差別なくば、何によりてかは、仮字を書き分けることのあらむ、そのかみ此ノ書と彼ノ書と、仮字のたがへることなくして、みなおのづから同じきを以ても、語ノ音にもとより差別ありしことを知ルべし、

『古事記伝』一之卷、全集第九卷二六頁

宣長は悉曇学を学びながらも、契沖とは異なつて悉曇を明確に外国語と意識した。

五十連音ノ図ハ。悉曇字母ニヨリテ。其学ノタメニ作レル者ニシテ。皇国ノ固有ニハ非ズ。・・然レドモ其音ハ五十ナガラモトヨリ皇国ノ自然ノ正音ニシテ。サラニ彼国音ヲウツシ取レルニハ非ズ。

『漢字三音考』、全集第五卷三九五頁

五十音図は明確に日本語のそれである。契沖が仏教の伝統の中で梵漢をも含む普遍性の中で言語論を語るのに対し、宣長は日本語の固有性を語る。固有性の主張は宣長の特徴の一つであり、それは仏教の普遍性を意識しての自国の固有性の自覚に基づく。

(一) 意言

宣長は、心と言葉の関係について契沖を超えて考察する。既述のように声を文字とは独立に捉えるのである。『石上私淑言』では心と言葉の関係を呼吸・息の規則性で捉えた宣長は、『排蘆小船』においては、心の動揺・妄念を鎮める言葉の重要性を語る。

詠歌ノ第一義ハ、心ヲシヅメテ妄念ヲヤムルニアリ、・・・ソレヲシツメルニ大口訣アリ、・・・心散乱シテ妄念キシヒオコリタル中ニ、マヅコレヲシヅムル事ヲバサシヲキテ、ソノヨマムト思フ歌ノ題ナトニ心ヲツケ、・・・情詞ニツキテ少ノテガ、リ出来ナバ、ソレニツキテ案ジユケバ、ヲノツカラ心ハ定マルモノトシルヘシ、

〔排蘆小船〕、全集第二卷三四頁

右の一節は仏教思想に近い内容が述べられている。妄念の元凶は我々の感覚、仏教でいう五欲である。動揺して止まない心は言葉を探し、言葉が得られることによって鎮まる。妄念を鎮めようと心の中でつぶつぶと語る言葉、それを宣長は情詞ドロドロという。『排蘆小船』はコロコトバに心詞・情詞・情辞の漢字を当てる。心詞とは、詞は心を表すものという伝統的な歌論の言葉であり、和歌の世界には、詩法の議論に「心と詞の何れを優先すべきか」というテーマがある²²⁾。宣長はその議論を踏まえ、『排蘆小船』の中で歌は「事ニ触ル、ゴトニ、詠シテ情ヲノブル事也」と言いつつ、情よりも詞を選ぶことが第一だと主張する。この主張は古来の歌論において他にほとんど例がない独創的なものとされる²³⁾。その心詞が『古事記伝』では意言となる。

皇国の古ドロドロの意言の、漢のさまと、甚く異なりけることを、

〔古事記伝〕一之卷、全集第九卷三三頁

凡て書紀の此ノ段、殊に漢めきたり、上代ドロドロの意言に非ず、

(同二十七之卷、全集第十一卷二二〇頁)

「古への意言」とは、文字を離れた上代の「声」を指す。元来、意言は「イゴン」と音で読む仏教語であり、一般では使われない。意言は唯識派における重要語である。それは意識の言語による認識作用をいう。意言とは「心中に語る」、「心が語る」等を意味し、前五識（眼耳鼻舌身の識）の直後に生じる、分別（認識判断）を伴った意識であるとされ、心における言語活動一般をも意味する。第六の識である意識が別名、意言と呼ばれる。この第六識は言葉を起すことのできる唯一の心であり、第六識によって事物に名前が付く。このように唯識派は、意識と言語との結び付きを意言という概念で表すのである。

これに対し宣長にとって、意言とは「声」である。唯識派が声よりも声を発する内的意識に重点を置くのに対し、宣長は内的なものよ

りも声という外的現れに視線を向ける。心というものがまずあって、それを言葉が表現するのではない。他者に語りかける言語表現の中で、思考、感情が形を得る。

(三) 心と事と言語の関係―「世界の捉え方」―

宣長は仏書をよく読んでいた。蔵書目録には仏書が載り、著作中にも仏書名が登場する²³⁰。特に『本居宣長随筆』では『涅槃經』『維摩經』等仏書からの言葉を多数引用する。その中に注目すべき引用文がある。第九識に関する仏書の言葉である。

識之根名^テ為第八識、是即一切種子、而與二無明一合同為一也、翻却二八識^ヲ一、則為九識、九識之地無二無明ノ名^一、

〔『本居宣長随筆』卷八、全集第十三卷四八二頁。引用文の訓点は原文のまま。左に筆者書き下しを記す。〕

識の根、名付けて第八識と為す。是すなわち一切の種子なり。無明と合同して一と為す。八識を翻却す。則ち九識と為す。九識の地、無明の名無し。〕

興福寺・薬師寺系の法相唯識は九識を立てないのに対し、天台系の唯識は九識を立てる²³¹。法相唯識を学んだという直接的な言明は宣長にはないが、九識を知っていたことからして、関連して法相唯識の知識も習得していたと考えられる。唯識派は、前五識が分別を加えずに事物を直接に感覚し、第六識がそれを言葉によって知覚するという。だが名付けられた事物は「識」の変化したものであって、外部には実在しない。名付けによって外の事物は実体化され、言葉による実体化は迷乱を生むとする。

一切皆唯識のみ有り、^{みなただしき}・・三界は唯心のみなりといふ。^{がい ゆいしん}又説かく、所縁は唯識が所現のみなりといふ。^{しよえん ただしき しよげん}又説かく、諸法は皆心に離れ^{みなしん}ずといふ。

〔『成唯識論』卷第七、『国訳大蔵經 論部第十卷成唯識論』三七二～三七三頁〕

唯識派は精神活動を心と思慮と認識の三つの面から捉え、その三つを総称して「心意識」という。宣長が「意と事と言とは相称へる物」というとき、ココロに「意」の字を当てるのは、心意識の意味合いを込めたと考えられる。

宣長は俱舎・唯識思想に出会い、心と事と言語の関係を独自に思索した。宣長は俱舎同様、言葉は事だと考えるが、俱舎と異なり事物の背後に法を想定しない。また唯識派と異なって感覚と知覚を分けない。宣長にとって、事物を名づけること、五官によって感覚し知覚

し経験することは一つである。事物を見るととき、感覚的に捉えると同時にその物が何であるかを知覚して名付けるのである。

唯識派は「諸法は皆心みなしんを離れず」、すなわち外部世界は実在せず心の現れだとする思想を繰り返し主張する。更に唯識派は「阿頼耶識あらやしき」こそが外部世界を生み出す根源体であるとし、阿頼耶識に行為の印象が植え付けられ、それが次の行為を生み出し、その行為はまた阿頼耶識に植え付けられるという。植え付けられるものを植物の種に譬えて「種子しゅうじ」と呼ぶ。更に言語的表象、すなわち「名言みょうごん」によって阿頼耶識に植え付けられた種子を「名言種子みょうごんしゅうじ」といい、この名言種子から一切の諸法が生じる。しかし外部世界は仮象のもの、すなわち実体あるものではない。それは過去から蓄積された言語活動の産物である。

この唯識思想から宣長はある重要な示唆を得たと考えられる。それは、上代人にとって世界の現れは、祖先や自分たちの共同経験の産物であることである。共同経験の記憶は言語に織り込まれ、人々は言語を介して事物を知覚する。だが唯識派は外部世界は単なる心の現れとして、その実在を否定する。ここで宣長は仏教言語思想から離れ、言語と実在の関係を考える「意味論」⁵⁵を志向する。

意味とは「世界の捉え方」である。その言語を使う人々が世界をどう捉えるか、言い換えればその人々に世界はどう現れるかであり、世界の現れと言語は一体である。したがって心と事と言語は不可分の関係になり、世界の捉え方は言語に現れるから、言語のさまを明らかにすることによってのみ、上代は知ることができる。『古事記伝』一之巻に言う。

古への手ぶりをよく知ルこそ、学問の要とは有ルべかりけれ、凡て人のありさま心ばへは、言語のさまもて、おしはからるゝ物にしあれば、上ツ代の万ツの事も、そのかみの言語をよく明らめさととりてこそ、知ルべき物なりけれ、
(全集第九巻』三三頁)

意味論への志向は、たとえば「高天原」についての注釈に現れている。『古事記』本文の最初の言葉、「天地初発之時於高天原 成神名」と口で唱えれば、それを唱え、聞いた上代の人々に高天原が立ち現れ、神々が現れた。宣長はその経験を考察する。高天原とはどのような所であったか。

高天原は、すなはち天なり、かくてたゞ天と云フと、高天ノ原と云との差別は、如何ぞと云に、まづ天は、天ツ神の坐します御国なるが故に、山川木草のたぐひ、宮殿そのほか万ツの物も事も、全御孫命の所知看御国土の如くにして、なほすぐれたる処にしあれば、大方のありさまも、神たちの御上の万ツの事も、此ノ国土に有る事の如くになむあるを、・高天ノ原としも云フは、其ノ天にして有る

事を語るときコトの称ナなり、・・高天ノ原とは、此ノ国土クニより云フことなり、

(同三之卷、全集第九卷一二三～一二四頁)

宣長は、上代人に高天原はどのように現れたのかを、上代人の心を思い、その立場に立って注釈する。その注釈方法は上代人の経験したあらゆる事物に及ぶ。神、天皇、神社を初めとして、祭祀、氏族の系譜、有職故実、地名、動植物等について多くの文献を渉猟し、上代の世界はどのようなものであつたかを詳細に語る。

だが江戸期の人々は上代の、天に高天原があるというような「奇クスシクヤシ靈き」事を理解しない。世界の捉え方が上代人とは全く異なるにもかかわらず、後世の心で上代を見ようとするからである。だから「後ノ世の心を以てみだりに疑ふことなかれ」と宣長は言う。このことは、宣長が言語の違いは世界の捉え方の違いであるとする、たとえばフンボルト（一七六七～一八三五）の言語観に近い思想を抱いていたことを示す²⁰。しかしながら、宣長の著作に「世界の捉え方」という考え方を表現する直接の言葉はない。だが『古事記』と『日本書紀』の違いや、「古への手ぶり」、「人のありさま心ばへ」のあり様を言うとき、「趣」と表現することが多い。辞書によれば、趣とは、ある方向へ向かおうとする心の動き、また目指すところとされる。上代人の心がある方向に向かって動くのは、そこに上代人の世界の捉え方が関わるからである。『古事記伝』は趣オモヒキコトという言葉を次のように使う。

(記と書紀) 此レと彼レとは、其ノ趣オモヒキコト別オホなることと聞えたり、

(同一之卷、全集第九卷四頁)

世間ヨノナカのありさま、・・悉トトゴトに此ノ神代の始メの趣オモヒキコトに依るものなり、

(同七之卷、同二九四頁)

古伝の趣オモヒキコトをえしらず、かたくらなる漢意におぼれて、

(同十三之卷、全集第十卷六四頁)

古コへの実の趣オモヒキコトは、隠カクれて、見えざるが如し、

(同二十六之卷、全集第十一卷一七〇頁)

このように『古事記伝』は、儒仏が到来する以前の、江戸期とは全く異なる世界観の中にいる上代人が経験した事を、上代人の「世界の捉え方」、すなわち上代人に世界はどう現れたかを明らかにすることによって究明しようとしたのである。

(四) 上代人の経験と「実」マコト

『古事記伝』は上代人の経験を追究する。経験とは主観的な思いを伴う物・事との接触である。したがって上代人の経験、すなわち物・

事との出会いがどのような内容であるか、その経験の形を知ることとは、出会う物と事の形を知ることである^ミ。『古事記伝』は上代人の出会った夥しい数の物と事について詳細に注釈する。物と事には「あるかたち」があつて、古言はそのかたちのままに名付けるのだと言う。

凡て皇国の古言は、たゞに其^ミ物其^ミ事のあるかたちのまゝに、やすく云初名づけ初たることにして、さらに深き理などを思ひて言る物には非れば、そのころばへを以^テ積^{トク}べきわざなるに、世々の識者^{モノシリヒト}、……すべて当りがたし、(同三之卷、全集第九卷一二一頁)さま・かたちは明確には定義されないが、宣長は次のようにその言葉を使う。

名と云言の本の意は、為^{ナリ}なり、為^{ナリ}とは、為^{ナリ}りたるさま状を云^フ、其は常に為人と云も為^ナりたる形状と云事、又物の形を那理と云も同意にて名と云もと其物のある状なり、^{カタチ}

(同三十九之卷、全集第十二卷一八六頁)

こうして上代人は対象物を見聞きするとき、同時に物・事の「あるかたち」を把握する。この場合、物・事という言葉はごく一般的な意味合いで使われる。一例として「意と事と言は相称へる物」、つまり意も事も言葉も物である。また「万ツの物も事も」とよく言う。

万ツの物も事業も悉^{コト}に皆、此ノ二柱の産巢日大御神の産霊に資て成り出るものなり、^{ムスビ} (同三之卷、全集第九卷二二九頁)

したがって宣長は、上代人の様々な物と事との出会いの経験を、物と事の形状の究明によって明らかにしようとする。上代人になりきって、上代人に見えたままの世界のあり様を思い描き、上代人の心に寄り添って注釈する。上代人になりきらなければ、上代人の心は理解できない。たとえば黄泉国で、伊邪那美命が伊邪那岐命に対し「汝国之人草一日 絞 殺 千 頭」と言い、伊邪那岐命が伊邪那美命に「汝為然者、吾 一日立千五百産屋」と言い返して、二人が分れる場面でこう言う。

汝国とは、此ノ顕国をさすなり、抑^モ御親生成給る国をしも、かく他げに詔ふ、生死の隔りを思へば、甚も悲哀き御言にざりける、^{ミシノクニ} (同六之卷、全集第九卷二五五頁)

更にまた倭建命が父の景行天皇から東国に派遣される場面でこう言う。

さばかり武勇く坐皇子の、如此申し給へる御心のほどを思^ヒ度り奉るに、いといと悲哀しと悲哀き御語にざりける、然れども、大御父天皇の大命に違ひ賜ふ事なく、誤り賜ふ事なく、いさゝかも勇氣の撓み給ふこと無くして、成功竟給へるは、又いといと有難く貴からずや、^{ヤマトタケノ} (同二十七之卷、全集第十一卷二一九頁)

このような言語と経験への着目から、古伝説は「実事」であるとする。宣長は『古事記伝』の随所で次のようなことを言う。

凡て神代の伝説は、みな実事にて、その然有る理は、さらに人の智のよく知ルべきかぎりに非れば、然るさかしら心を以て思ふべきに非ず、
(同六之卷、全集第九卷二三八頁)

この場合、実とは何かが問題となる。ここに宣長の意味論的言語観が関係する。すなわち高天原や神の名前を唱えれば、上代の人々に高天原が立ち現れ、神々が現れた。その経験は実の事だと宣長は言うのである。つまり古伝説に表現される物・事は、実際に見、聞き、嗅ぎ、触れて経験した物・事として、上代の人々にとってその通りに実在した。また次のように言う。

書紀は・・・古への実の趣は、隠れて、見えざるが如し、・・・古伝のまゝに記されたる事も、をりをり見えたる、・・・されば書紀も、漢めきたる飾のなき処に、心をつけ、又此ノ記と比べて、事のさまを、よく考へ見れば、隠れたる上代の実のありかたも、いとよく知らるゝことぞかし、
(同二十六之卷、全集第十一卷一七〇頁)

「事のさま」は「言語のさま」である。したがって上代の言葉から、上代人に世界はどう現れたのかを知り、上代人の経験を心中で再経験できれば真偽は判断できると言うのである。宣長にとって古伝説が真実であるのは、伊邪那岐・伊邪那美命や倭建命の例に見たように、上代人の経験を宣長自らがそのままに思い描き、心中で再経験し、共感できるからである。

さらに宣長は、古伝説は事実を伝えたと信じた。たとえば『古事記伝』二十九之卷に、倭建命の「能褒野」陵の場所を特定しようとする長い注釈がある。その記述は自ら現地調査をしたかのような印象を受ける。実際に宣長は現地調査をしたのである。本居大平の『藤のとも花』には、宣長が寛政元年三月に名古屋からの帰りに、三重の白子の里の門弟の家に宿泊して調査した様子が記述されており、現地調査で遅くなって、夜の十二時頃に門弟宅に到着したことが記される。更に宣長の『古事記』手沢本には能褒野墓の地図が貼り付けられており、またその地図作成の元になる調査のメモがある。村岡典嗣が、宣長は「古事記をはじめ古典の解釈上に、実際の地理を重んじた」と言っているように、宣長が上代人の言語表現に追究したものは、地図の持つ即物性と客観性であったのである。

契沖も「漢文序」で「訓ニ言語等ノ字ヲニ云フニ末古登」と言い、また『万葉代匠記』「初稿本惣釈」では次のようにも言う。

心のいつはりなくまめやかなるをは、まことゝころといひ、言のいつはりなきを、まことゝいふ。真心真言なり。

契沖は「真言」、宣長は「実」^{マロト}を重視し、両者共に古典の言葉に真実を見た。古典研究の過程で宣長は、契沖の背後にある仏教言語思想に出会い、独自の言語観を確立した。したがって仏教は宣長の言語観形成に深く関わったのである。

結

仏教言語思想と宣長の言語観とは深く関連する。その一方で宣長は仏教の教義を批判した。だがその仏教批判はまとまった論述としてではなく、儒教批判に付随してか、あるいは断片的に語られるだけであった。また他方で宣長は、法事では念仏を唱え、浄土三部経を誦する等、浄土宗徒としての務めを終生誠実に果たした。宣長と仏教との関係は単純ではない。

本章は、契沖の仏教言語思想と宣長との関係を、『和字正濫鈔』『漢文序』に限定して明らかにしようとした。次章では『和字正濫鈔』『和文総論』を含めて契沖にある仏教の「声の思想」と宣長との関係を考察する。

〔注〕

¹ 契沖に関する研究書・論文の中で仏教との関連を論ずるものとして、久松潜一『契沖伝』（『契沖全集 第九卷伝記及伝記資料』（朝日新聞社・一九二七）、村岡典嗣「近世学問意識の源泉としての契沖の人格」（『増訂日本思想史研究』・岩波書店・一九四〇）、築島裕「契沖の語学と仏書」（『契沖研究』所収・岩波書店・一九八四）、井野口孝『契沖学の形成』（和泉書院・一九九六）、上田賢治「契沖論」（『国学院大学日本文化研究所紀要』三七号・一九七六）、竹内信夫「日本シッタン学の系譜」（『東京大学教養学科紀要』二五号・一九九二）等参照。

² 乾義彦「宣長の見た浪華の学僧契沖」（『上方文化研究センター研究年報』二・二〇〇一）参照。

³ 俱舎・唯識思想については以下を参照した。桜部建・上山春平『仏教の思想 2 存在の分析』（角川書店・一九九六、初版一九六九）、服部正明・上山春平『仏教の思想 4 認識と超越（唯識）』（角川書店・一九九七、初版一九七〇）、桜部建『俱舎論の研究』（法藏館・一九六九）、深浦正文『唯識学研究 下巻 教義論』（永田文昌堂・一九五四）、勝又俊教『仏教における心意識の研究』（山喜房仏書林・一九六一）、横山紘一『唯識の哲学』（平楽寺書店・一九七九）、同『唯識とは何か』（春秋社・一九八六）、同「仏教の言語観（一）（二）」（『三蔵一〇七・一〇八』・一九七五、後に『唯識の真理観』に収録、法藏館・二〇一四）、太田久紀『凡夫が凡夫に呼びかける唯識』（大法輪閣・一九八五）、結城令聞『結城令聞著作選集』第二卷（春秋社・一九九九）等。

4 『日本随筆大成 第二期16』四五五頁。

5 神田喜一郎『墨林間話』（岩波書店・一九七七）の「契沖の漢学」による。

6 『古事記伝』にはこの五つの語の外に、現在でも一般的に使われる「叶ふ」「相叶ふ」の語がある。

7 『国訳一切経 毘曇部七』三〇四～三〇五頁。

8 『国訳一切経 毘曇部九』一〇〇〇頁。

9 『日本思想大系6 源信』（岩波書店・一九七〇）一二三頁。

10 『浄土宗全書 第七卷』二七二頁。

11 『日本書紀総索引』（角川書店・一九六四～一九六八）及び『新訂増補国史大系 日本書紀』（吉川弘文館・一九六六～一九六七）による。

12 前掲の桜部建『俱舍論の研究』、上杉宣明「阿毘達磨仏教の言語論―名・句・文―」（『仏教学セミナー』第三〇号・一九七九）、小谷信千代「有部の言語観―名の実在をめぐる―」（『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』・春秋社・二〇〇〇）、那須円照『俱舍論』における言語観」（『パリ学仏教文化学』第二六号・二〇一二）、及び前掲の横山紘一『唯識の真理観』等参照。

13 『声字実相義』については『空海コレクション2』（筑摩書房）、宮坂宥勝「空海の言語哲学」（『エビステーマー』所収・朝日出版社・一九七六）、松永有慶「弘法大師の言語観」（『空海の思想と文化』所収・ノンブル・二〇〇四）、北條賢三「真言密教における声論の構造」（『仏教学』二七号・一九八九）、井筒俊彦「言語哲学としての真言」（『密教学研究』一七号・一九八五／三）等を参照。

14 吉川幸次郎『読書の学』（筑摩書房・一九七五）二九三頁を参照。

15 五十音図については、山田孝雄『五十音図の歴史』（宝文館・一九三八）、馬淵和夫『五十音図の話』（大修館書店・一九九三）等を参照。

16 悉曇学については主に馬淵和夫『韻学史の研究』I～III（日本学術振興会・一九六二～一九六五）、清田寂雲「悉曇学入門」（『叡山学報』二一、一二号・一九六一）等を参照。

17 安然『悉曇藏』巻第二、大正蔵八四卷三八三頁上、「智度論に云く、憂陀那の風は七處に觸れて聲を成す。謂る齊心頂喉腭舌唇なり」（筆者書き下し）。

18 藤堂恭俊『選択集講座』（浄土宗・二〇〇一）九〇～九一頁。

19 井上尚実「『群萌』あるいは「蜎飛蠕動之類」（日本佛教学会第八七回学術大会・二〇一七）を参照。

20 時枝誠記「契沖の文献学の発展と仮名遣説の成長及びその交渉について」（『日本文学論纂』所収・一九三二）、築島裕『歴史的仮名遣い』（中央公論社・一九八六）を参照。

21 尼ヶ崎彬「心詞の戦略―定家歌論の本質」（『国文学・解釈と教材の研究』三三卷一三号・一九八八）一〇八頁。

22 『新古典文学全集 近世随想集』（小学館・二〇〇〇）所収『排蘆小船』三〇二頁頭注。

²³ 京都遊学時代の、友人宛の手紙に「不佞の仏氏の言に於けるや、之れを好み之れを信じ且つ之れを楽しむ」、「僕也不佞にして、少来甚だ仏を好む」（全集十七卷一六頁、一七頁）とあり、宣長は若い頃から仏書をよく読んだ。その読書ぶりは京都遊学前の『事彙覚書』（全集別巻一）によく現れている。

宣長の仏教教養は、蔵書目録と諸著作に載る仏書からある程度垣間見ることができる。まず宣長の蔵書目録に以下の仏書がある。

法華経、浄土三部経、楞嚴経、遺教経、十王経、羅什悉曇章、悉曇字記、翻訳名義集、釈氏要覽、無門閑、三教指帰、秘藏記、日本靈異記、日本往生極樂記、続本朝往生伝、後拾遺往生伝、往生拾因、宝物集、愚迷発心集、愚管抄、沙石集、黒谷上人語灯録、一言芳談、元享釈書、谷響集、続谷響集、悉曇三密鈔、出定後語、非出定後語、須弥山論類、徒然草参考。（以上は、『全集』第二十卷と別巻三に載る6種類の蔵書目録に基づく）

また宣長の諸著作に載る、仏書名を明確に記すものに以下のものがある。

般若経、般若心経、金剛般若経、仁王般若経、法華経、華嚴経、涅槃経、維摩経、阿弥陀経、阿含経、大集経、金光明経、地藏経、勝鬘経、大日経、金剛頂経、報恩経、遣教経、梵網経、十王経、大智度論、大乘起信論、摩訶止観、南海寄帰内法伝、伝灯録、翻訳名義集、釈氏要覽、日本靈異記、性霊集、悉曇蔵、宝物集、選択本願念仏集、愚管抄、沙石集、谷響集、円光大師伝、元享釈書、悉曇三密鈔、出定後語、非出定後語、徒然草参考、円光大師行状翼賛、融通念仏縁起、観音靈験記。

²⁴ 前掲の勝又俊教『仏教における心意識の研究』、林田正見「初期日本における唯識説―特に八識・九識をめぐって」、『天台学報』二八・一九八六）、本化ネットワークセンター編『「九識説」とは何か』（本化ネットワークセンター・二〇一三）参照。

²⁵ R・H・ロウビンズ『言語学史』（研究社出版・一九九二）、ガイ・ドイッチャー『言語が違えば、世界も違って見えるわけ』（インターシフト・二〇一三）等を参照。

²⁶ ヴィルヘルム・フォン・フンボルト『言語と精神』（法政大学出版局・一九八四）、エルンスト・カッシーラー『シンボル・技術・言語』（法政大学出版局・一九九九）、ユルゲン・トラバント『フンボルトの言語思想』（平凡社・二〇〇一）、泉井久之助『言語研究とフンボルト』（弘文堂・一九七六）等参照。

²⁷ 大森荘蔵『言語・知覚・世界』（岩波書店・一九七二）、同『物と心』（東京大学出版会・一九七六）、同『新感覚新論』（東京大学出版会・一九八二）、同『大森荘蔵セレクション』（平凡社・二〇一三）、黒田亘『経験と言語』（東京大学出版会・一九七五）参照。

²⁸ 『本居宣長全集 別巻三』所収『藤のとも花』、二〇～二二頁。

²⁹ 松阪市の本居宣長記念館吉田悦之館長の「ご教示による。宣長の資料は記念館で展示された。

³⁰ 村岡典嗣「史家としての本居宣長」、『増訂日本思想史研究』所収、一三六頁）。

第三章 契沖に見る仏教の「声の思想」と本居宣長

序

『古事記伝』一之卷「文体の事」^{カキザマ}で宣長はこう問う。

此記は、もはら古語を伝ふるを旨とせられたる書なれば、中昔の物語文などの如く、皇国の語のまゝに、一もじもたがへず、仮字^{カナ}書にこそせらるべきに、いかなれば漢文には物せられつるぞといはむか、

(全集第九卷一七頁)

その問いに、次のように答える。

大御国にもと文字はなかりしかば、・・・やゝ後に、外国より書籍と云ふ物渡参来て、其を此間の言にて読みならひ、その義理をもわきまへさととりてぞ、其ノ文字を用ひ、その書籍の語を借て、此間の事をも書記すことにはなりぬる、されどその書籍てふ物は、みな異国の語にして、此間の語とは、用格もなにも、甚く異なれば、その語を借りて、此間の事を記すに、全く此間の語のまゝには、書取りがたかりし故に、万ノ事、かの漢文の格のまゝになむ書ならひ来にける、(全集第九卷一七〇一八頁)

このように宣長は、文字の無かつた上代に漢字が伝来した時代、漢字で和語を表現することがどれほど困難であつたかを語り、『古事記』はいかに成つたかの「記の起り」^{オコ}を考察して、注釈に当つて漢字の「ヨミザマ」を重視した。その訓み方の基には、『古事記』の漢字文にはその因つてきたる口承、すなわち語り伝えの言葉があつたとするからである。ただ漢字を訓読すればよしとはしないのである。

凡て古書は、語を嚴重にすべき中にも、此記は殊に然あるべき所由あれば、主と古語を委曲に考へて、訓を重くすべきなり、・・・阿礼が誦たる勅語ノ旧辞を撰録すとあるは、古語を旨とするが故なり、(一之卷「訓法の事」、全集第九卷三二頁)

漢字は借り物であり、『古事記』には口承の世界がその基にある。では口承はどのようなにして『古事記』の基になつたのか。

此ノ勅語は、唯に此ノ事を詔ひ属しのみにはあらずて、彼ノ天皇【天武】大御口づから、此ノ旧辞を誦誦坐して、其を阿礼に聴取しめて、誦誦坐ス大御言のまゝを、誦うつし習はしめ賜へるにもあるべし、・・・此ノ記は本彼ノ清御原宮ニ御宇シシ天皇の、可畏くも大御親撰びたまひ定め賜ひ、誦たまひ唱へ賜へる古語にしあれば、世にたぐひもなく、いとも貴き御典にぞありける、・・・歛きか

もおむかしきかも・・・和銅の大御代に此ノ御撰録ありて、今の現に此ノ御典の伝はり来つることよ、(二之巻、全集第九卷七五頁)

天武天皇が自ら「討覈」した旧辞の読み上げ方を、阿礼に誦誦聞かせて教え、誦習させたものを、安万侶はそのままに書き記した。序には天皇自らが旧辞を誦誦上げたとは直接には記されていないが、宣長は文脈から「勅語」を天皇自らが読んだと解釈する。したがって『古事記』は阿礼の誦習という声の世界が基であり、『古事記伝』はその音声を再現しようとする。天武朝の時代に旧辞とともに伝わっていた口承は、文字の無かった時代の音声そのものではなくっていたとはいえ、阿礼の誦習の音声にまだ古代の声が残っていると宣長は考え、多くの文献を渉獵して漢字から古語、すなわち音声を読み出す。さらに「唯いく度も古語を考へ明らめて、古への手ぶりをよく知ルこそ、学問の旨」であるとし、「人のありさま心ばへは、言語のさまもて、おしはからるゝ物」と言う。重要なのは「言語のさま」である。宣長にとって「言語のさま」とは何かが問われなければならない。宣長は「言語のさま」という人間の音声表現に着目し、言語とはどのようなものを問い、「意と事と言とは相称へる物」という言語観でこの問いを深めていくのである。

音声を重視する考え方は、『排蘆小船』以来のものである。その考え方は、一つは江戸期前半から盛んになった音韻の議論、一つは仏教の言語論を反映すると思われる。音声に関わる問題は古くから仏教が扱ってきた。仏教は元来、読経、念仏、声明等、音声を重視してきた。また仏教以前の古代インドからの伝統を引き継ぐ悉曇学は、梵字の形音義を究明する学問であり、梵字の発音の特質とともにその音楽性をも探求する。真言僧の契沖は悉曇学を学び、宣長も悉曇学書をよく読んだ。

以下で江戸期音韻論を検討した後、契沖に見る仏教の「声の思想」と宣長との関係を考察する。

第一節 江戸期音韻論の一側面

音声への注目江戸期前半から始まる。中世には仏教の中で一体化していた漢字音韻学と悉曇学は、江戸期になって漢字音韻学が悉曇学から独立して『韻鏡』研究となった。中国語の音韻体系を四三枚の図表によって示す『韻鏡』は鎌倉時代に日本に将来されたが、その研究は江戸期に隆盛を極め、『韻鏡』及びその関係書の出版は江戸期を通じて二百種を越え、その半数は元禄期までに出版された。このような中で、元禄八年(一六九五)には音韻・仮名遣いの研究で特筆される契沖『和字正濫鈔』と鴨東萩父『蜺縮凉鼓集』が

出版された。こうして江戸期に開花した音韻研究は宣長の言語観の前提条件を作った。

福永静哉『近世韻鏡研究史』（風間書房・一九九二）によれば、江戸前半期、『韻鏡』は反切の書だと考えられていた。このことは江戸期の韻鏡研究が韻鏡序例（序と凡例）の注解に集中していることに現れている。韻鏡序例には漢字の反切法について記されている。反切とは、中国で漢字音を示すのに、他の漢字二字を借りてする法で、上の字（反切上字）の頭子音と、下の字（反切下字）の韻とを合せて一音を構成するものである。多くの学者たちはこの反切を研究した。そのような中で、浄土宗の生んだ傑出した音韻学者である文雄（一七〇〇～一七六三）は、延享元年（一七四四）に『韻鏡』は反切の書ではなく音韻の書だとする『磨光韻鏡』を著した。宣長は漢字音をどのような仮名で書き分けるべきかを論じる『字音仮字用格』執筆に当って、文雄の『磨光韻鏡』を参考にした。

そのような江戸期『韻鏡』研究の中で、『蜺縮涼鼓集』は文字の別は発音の別とする言語観を時代に先駆けて表明した。鴨東萩父が当時の韻鏡研究書に学んだことはその序文と凡例から推測される。以下で『蜺縮涼鼓集』の序と凡例を検討しその言語観を明らかにする。

抑此書を編纂する事は、吾人言違ふる詞・書き誤れる仮名文字あるを正さんため也。其の詞、他にあらず、しちすつの四の音なり。

此の四字は清て読とくに、素より各別なるかことくに、濁りて呼時にも亦同じからず。然るに、今の世の人、しちの二つを濁りては同しうよひ、すつの二つをも濁りては一つに唱ふ。是甚しき誤り也。音、口に唱ふるのみならず、文字をも亦相混して用ふ。

（『蜺縮涼鼓集』序、『国語学大系第六卷仮名遣一』（国書刊行会・一九七五、初版一九三九）一三五頁）

四つ仮名の別は、「しす」は齒音、「ちつ」は舌音であり、相通する事はないのに、世の人は濁音になると同じ音で発音してしまうと言う。次に鴨東萩父は重要な言語観を語る。文字の違いは発音の別だと言うのである。これは当時としては画期的な考え方である。

凡そ言語皆音韻也。文字皆音韻也。仮名文字使も亦音韻也。故に仮名使を沙汰せん人は、必ず音韻を論じて後に其言語文字を明らかにすべし。（同凡例、『国語学大系第六卷』一四〇頁）

鴨東萩父が文字の違いは発音の別とする言語観をどこから得たのかは定かではない。漢籍の俗解書を数多く著した毛利貞斎という人物がいる。貞斎の『韻鏡秘訣袖中鈔』（貞享二年・一六八五）という書に鴨東萩父は親しんでいたと思われる。『韻鏡秘訣袖中鈔』は『韻鏡』の「第一序」にある「即音而知字」という言葉を載せ注釈している。「第一序」の冒頭部分に次の文章がある。

讀書難字過不知音切之病也。誠能依切以求音。即音而知字。故無載酒問人之勞。學者何以是為緩而不急歟。余嘗有志斯學。独恨無師承。既而得友人授指微韻鏡一編。

「書き下し」書を読みて難字の過ぐることは音切を知らざるの病なり。誠に能く切に依りて以て音を求め、音に即きて字を知る。

故に酒に載せて人に問ふの勞なし。學者何ぞ是を以て緩と為して急にせざるや。余嘗て斯學に志あり、ただ師承なきを恨む。既にして友人の指微韻鏡一編を授くるを得たり。

(三澤諄治郎「韻鏡序例の検討」に拠る)

江戸期の韻鏡研究書は例外なくこの序について注釈しており、「誠能依切以求音、即音而知字」は、反切によって正しい音を知り、正音によって字義を知ると解釈する。『韻鏡秘訣袖中鈔』もそう解釈する。現代における解釈もそれに倣うが、『蜷縮涼鼓集』はそれらとは異なり独創的な解釈をしたと考えられる。「誠能依切以求音、即音而知字」の前半部分は無視して後半部分だけに注目したのである。即ち、「音に即して字を知る」、つまり言葉は先ず音であり、その音に即して字があるとしたと考えられる。何故そう考えられるのか。

高山知明『日本語音韻史の動的諸相と蜷縮涼鼓集』(二〇一四)によれば、鴨東萩父は単に京の街角で人々の話し声を観察して、「しちすつ」の四つ仮名の発音の誤りを発見したのではないとする。当時、謡曲の世界では四つ仮名の発音の別が厳しく指南され、発音の仕方を示すのに音図を用いる習慣が元禄の頃には確立していた。高山は、鴨東萩父は謡曲に親しみ、その唱え方と当時の人々の日常的な話し方の実態とを比較して発音上の問題を整理したと推測する。この高山説を参考にすれば、現実の発音について鋭い感覚を有していた鴨東萩父にとって、反切から正しい音を知ることができるとは考えられなかった。言語は皆音韻であり、文字は皆音韻であるとは、文字とその発音を区別した上で、文字に付随して音があるという考え方を否定するものである。宣長が『蜷縮涼鼓集』を直接に読んだか否かは確認できないが、言語は音声であるとする考え方はこの時代の言語観から孤立したものではない。

更に『蜷縮涼鼓集』の獨創性は右の言語観に留まらない。発音の別は「心の別ち」とする。

蓋口に分れざる事は心に別ちなければ也。心に分たざるが故に、文字をも亦思ふまゝに、書ぬる者成べし。豈是語音の失錯・文章の瑕疵ならずや。……凡此冊を見ん人、若し兼ねて彼の四音の異なる事を知ざらんに、是より始めて其別ち有る事をしれらば音韻の道にをいて違はざるに庶かるべし。

(『蜷縮涼鼓集』序、『国語学大系第六卷』一三五頁)

この考え方は、大正から昭和前期の国語学者橋本進吉の学説の先駆である。

言語の音を区別して別の音とするのは、音自身の有^もって居る性質といふよりは、其の音を聴き、或は使ふ人の心の中での心理的はたらきであります。

(橋本進吉「古代国語の音韻に就いて」『国語音韻の研究』・岩波書店・一九五〇、一一〇頁)

この言語観は、橋本門下の有坂秀世によって理論的に精緻化された。有坂秀世『音韻論』(三省堂・一九四〇)である。古代国語の実証的研究に不朽の功績を残した有坂は音韻論の分野でも画期的な業績を残した。『音韻論』(増補版・一九五九)に言う。

音韻は発音運動の理想であり、音声現象の背後に在^あって之を意味づけるものである。音韻を理解するとは、……話し手がいかなる音韻を実現しようとしてその発音運動をなしつつあるのであるか、といふその目的を理解することである。(同書二五〇二六頁)

鴨東萩父、橋本、そして有坂は、発音の別は「心の別^{わか}ち」とする言語観を共有する。

第二節 契沖の「声の思想」

『和字正濫鈔』の「和文総論」は悉曇学を中心とした言語論を展開する。『和字正濫鈔』は仮名遣いに関する書であるが、ここでは仮名遣の具体例は末の事で、大事なはその背後にある「声字の本」、すなわち声と文字の本質であるとして、「声字の本」論を語る。

かゝる事は末なり。声字の本より知おかば、漸々にみつから得る事もあるべきがために、……仮名の様を知らむと思はゞ先声を出る初の様を知へし。もろこしの韻学は、すべて知侍らず。天竺の悉曇も、わづかに梵字をかくやうを習ひたるばかりにて、はかばかしき事は知侍らねど、此国は天竺には遠ながら、声はかへりて能通じ、……凡そ人の物いはむとする時、喉^{のんど}の内に風あり。天竺には、此風の名を優陀^{うだ}那^なといふ。此風外の風を引て丹田に下り、腎^{じん}水^{すい}を撃^{うち}て声を起す。……心に従^{したが}かふは、心の動静に随ひて息に緩急あり。……密教には此息をやかて心と説ける事あり。一條の息わつかなるに似たれと、寿命これにかゝれり。心と寿命とを全くして起る言語なり。

(「和文総論」、全集第十卷一一三―一一四頁)

中国の音韻学と天竺の悉曇学のうち、音韻学の方は、『韻鏡』研究が契沖の時代に盛んであったから、契沖もその潮流の中にいた。悉曇学は、師である淨嚴(一六三九―一七〇二)から学んだ。右で引用した「此国は天竺には遠ながら、声はかへりて能通じ」という言

葉は『万葉代匠』『初稿本惣釈』にある。日本語音は梵語音に近いと言うのである。

本朝は大唐の文字をかり用といへども、音韻はかへりて天竺によく通す。そのゆへは梵文をよむに、本朝よくかなふかゆへなり。俱舍云。一切天衆皆作聖音。謂彼言辞同中印度。西域記第二云。詳其文字、梵天所製、原始垂則、四十七言、遇物合成、隨事転用。流演技派、其源浸広、因地隋入、微有改変。語其大較、未異本源、而中印度、物為詳正、辞調和雅、与天同音。氣韻清亮、為人軌則。しかればわか国の上国なること知られたり。〃

（『万葉代匠』『初稿本惣釈』、全集第一卷二二三頁）

しかし国内でインド人の音声聞く機会がなかったはずの江戸期、契沖が日本語音は中インドの梵語音に近いと考えたのはなぜか。それは「漢文序」によつて知ることができる。悉曇学の日本化が関係するのである。

梵文ノ和旧訳ノ音ナリ新翻ノ音ハ嘯字、経ニ説テ為シニ言説ノ義ト一、為スニ最上乘ノ声ト一。金剛手菩薩位在テニ東方ニ一亦以テニ和字ヲ一為ニ種子ト一。国ノ号懸^{ヘルカニ}会ヘリ。貴^{マコトニ}トフコトレ言ヲ良有^{ユエ}ニ所以一也。梵語ノ法依^テレ音ニ釈シテ必ラスシモ不^レ待^タレ義ヲ。 （全集第十卷一一〇頁）

契沖の言葉を馬淵和夫と竹内信夫の悉曇学研究を参照して考察すれば、梵文の和とは^{（じんせつ）}の字を指す。^{（じんせつ）}の字義は「言説」であり、

最高の声である。それは日本の国号である「和」に繋がつて「言説の国」という意味になり、日本が言を尊ぶのは誠に所以あることであると契沖は言う。^{（ハ）}のローマ字表記は^{va}であるが、日本では「婆」(^{ba})の字音で発音する。同じ字音の婆に^{（ハ）} (^{ba})があるが、

^{（ハ）}は重く発音し、^{（ハ）}は軽く発音する。中国語には^{va}の音とその表記はなく、^{va}も^{ba}も同じ字で表記されざるをえない。それは時代が下るに随つて日本語音化し、いつしか^{（ハ）}は日本語音の「和」となった。契沖が日本語音は梵語音に近いと考えたことは、密教において悉曇がそのように学ばれてきた伝統に基づくと考えられる。馬淵和夫『日本韻学史の研究』によれば、平安中期に遣唐使が廃止さ

れ、中国の悉曇学との接触が絶たれて以降、日本における悉曇の発音が急速に国語音化したとされるから、契沖の言葉はそれを反映する。悉曇学の日本化である。

この悉曇学の日本化は、契沖の次の認識をもたらしした。声は風から起るとした後で、契沖は「和文総論」でこう言うのである。

種々の音声ありといへども、其数五十音に過ず。唯人間のみなならず、上は仏神より、下は鬼畜に至るまで此声を出す。又唯有情のみにあらず、風の木にふれ、水の石に触るゝたぐひの非情の声までも、これより外に出る事なし。 （全集第十卷一一四頁）

人間の声のみでなく動物の声、非情の声まで含めても音の数は五十に過ぎないとする。契沖は五十音図を「梵文に准へて作れり」とするが、その五十音図は、先行研究が明らかにするように、日本語音のみでなく梵語音も含め一切の音を表現するものである。それは浄嚴の『悉曇三密鈔』の思想を継承する。梵語音、漢音、日本語音はほぼ同じ音だとする考え方から、五十音図は一切の音を表現するとする思想が生まれる。契沖は「次に文字の様を知るべし」として梵字について述べ、「梵字の学を悉曇といふ」として悉曇を解説する。

大日経に、本不生ノ故ニ阿字現スレ形ヲとのことくいへり、……梵本の阿字に本不生の義あり。一切諸法本有にして、今初て生ぜずといふ義なり。此義より一切の義は生ずれば、和漢には只声のみあり。

右のように契沖は、阿字本不生の義は悉曇に示されており、それは梵漢和に共通であるので、和漢には声だけがあると言う。声は普遍性を持つ。契沖においては、日本語音は梵漢和を包括する普遍性の中にある。悉曇学は契沖に音声の普遍性を教えたのである。

ところで契沖の学問の基礎には真言宗がある。契沖は真言密教の言語論をよく学んだ。「漢文序」でその言語論を語る。

更ニ有リニ諸仏自證ノ法一。毘廬ノ字輪。瑜伽ノ字母等はレ其ノ極致ナリ。誰カ信セム三玄妙ノ卻テ在ルコトヲニ声字ニ一。請フ示シテニ赫日ノ明證ヲ一令テ疑シメム下ニ疑氷ヲ一解ケ上。涅槃經ニ曰ク。所ノレ言フ字ト者。名ケテ曰フニ涅槃ト一。常ノ故ニ不レ流セ。守護經ニ曰ク。釈迦牟尼仏ノ言。我レ觀シテニ唵字ヲ一得タリレ成スルコトヲニ正覺ヲ一。十万世界ノ三世ノ諸仏。不シテレ觀セニ唵字ヲ一得トイハハニ成仏スルコトヲ一者。無シレ有ルコトニ是ノ処一。智論ニ曰ク。法身ノ仏常ニ放チニ光明ヲ一常ニ說法ス。

（「漢文序」、全集第十卷一〇九頁）

諸仏の自證（自ら真理を悟る）の法があり、毘廬の字輪、瑜伽の字母等が其の極致であるとは、真言密教における「真言」による大日如来との合一をいう。契沖はここで真言密教の重要な思想を語っている。「毘廬ノ字輪」とは『大日経』巻第五、字輪品第十にある字義説、「瑜伽の字母」とは『瑜伽金剛頂經釈字母品』にある字義説を云う。空海も『声字実相義』でこの二つの經典を挙げ、「真言」が生ずる文字について述べている。真言宗の教義は悉曇学と不可分の関係にある。『大日経疏』に次のようにある。

所謂字輪者。從此輪轉而生諸字也。輪是生義。如從阿字一字即來生四字。謂阿是菩提心。阿長是行。暗是成菩提。嚧是大寂涅槃。嚧長是方便。

（『大日経疏』巻第十四、大正新脩大藏經第三十九卷七二三中）

（国訳）謂わゆる字輪とは、此れより輪轉して而も諸字を生ずるなり。輪は是れ生の義なり、阿字の一字より即ち轉じて四字を生ず

るが如きなり。謂く阿は是れ菩提心、阿長^āは是れ行、暗^{ān}は是れ成菩提、嚧^{āh}は是れ大寂涅槃、嚧長^{āh}は是れ方便なり。

（『国訳一切経 經疏部十五』四七〇～四七一頁）

悉曇字母には一字一音に深い義がある。これが密教で陀羅尼のままに唱えることの根本の理由である。信仰と結び付いているが故に、悉曇文字は永く伝承され、その発音の仕方が継承され、日本で悉曇は千年にも亘って研究され学習され続けた。「和文総論」にも、「陀羅尼を誦ずる者、阿闍梨の伝授を経ずして恣に誦ずれば、声字を誤まり章句を誤まりて、効験なくして却て罪を得る事あり」と言う。仏教では言語は、名^{naṃ}・句^{padā}・文^{vyāṅjana}に分析される。名とは単語、句とは文章のことである。文というのは文章のことではなく、漢訳では字と説明されるが字のことでもない。文とは言語を構成する音節（ある言語で用いる音）のことである。文の連続によって構成される事物の名称を名と云い、名の連続してできる文章を句という。俱舍・唯識の学問体系において、何れも五位（一切法の五つのあり方…色・心・心所・心不相応行法・無為）の中の心不相応行法、簡単にいえば「物でも心でもないもの」に分類された。悉曇文字の一字一字に深い義があるとは、通常は名に意味があるのに対して仏教、特に密教では文^{もん}＝音節、及びそれを文字化した悉曇字母に深甚の意味があるとする言語思想である。密教にあつては声と字は一体である。『大日経』に言う。

声従於字出 字生於真言 真言成立果 諸救世尊説 当知声性空 即空所造作 （『大日経』巻第六、大正藏第十八巻四二頁上）

（国訳）声は字より出で 字は真言より生じ 真言は果を成立す 諸の救世尊の説なり。当に知るべし 声の性は空 即ち空の造作する所なり。

（『国訳一切経 密教部一』一二四頁）

「声は字より生ず」の字とは音節・悉曇字母のことであり、「真言より生じ」とは、阿字の一字より輪転する「毘盧の字輪」のことである。契沖はこれを踏まえ、引用したように「漢文序」で、奥深い真理が「声字」に在ることを誰が信じようかと言い、明らかな明證を示して疑問を解くことを請うとして、様々な仏典の言葉を記す。この中の「守護経に曰く、釈迦牟尼仏の言はく、我れ唵字を觀して正覺を成ずることを得たり」という言葉について、空海は『秘密曼陀羅十住心論』巻第九の中でこう語る。

善男子、陀羅尼の母は、いはゆる^{おん}（オム）字なり、所以何となれば、三字和合して一字となるが故に。いはく、初めの字とはこれ菩提心の義なり。…第二の字はすなわち報身の義なり。…第三の字はこれ化身の義なり。もって三字を合して共じて^く^ふ字

とす。義を撰すること無辺なるが故に、一切陀羅尼の首とす。

〔弘法大師空海全集 第一巻〕六二九頁〜六三〇頁

真言密教では、すべての仏はこの^{おん}の字を觀じて成仏したとして、真言の最初に「^{おん}庵蘇婆訶」を冠するのである。この「^{おん}庵」觀は仏教以前のヴェーダを唱えて祈禱する古代インドの言語哲学に淵源があるものとされる。

古代インドのバルトリハリは、『ヴァーキヤ・パディーヤ』で、宇宙の根本原理であるブラフマンの根源には言葉があるとし、「言葉の力」を強調する^二。バルトリハリのいう言葉とは「声」である。この言語哲学は、そのほぼ百年後に成立した『大日經』に繼承された。そしてこの言語哲学は、『大日經』を通して空海の『声字実相義』に大きく影響し^三、空海思想は淨嚴を経由して契沖に至る。契沖は「漢文序」で守護經に続き、「智論に曰く、法身の仏、常に光明を放ち常に説法す」と言う。『智度論』卷九には「無量光明無量音声」とあり、法身仏には無量の光明、無量の音声があつて、常に光明を放つて説法していることを語る。契沖は法身仏の音声に注目する。法身仏が無量の音声で説法する姿は、『大日經』において大日如来が金剛手秘密主を相手に説法する場面によく現れている。

毘盧遮那仏。告持金剛秘密主言。善哉善哉執金剛。善哉金剛手。汝問吾如是義。汝當諦聽。極善作意。吾今說之。金剛手言。如是世尊願樂欲聞。仏言菩提心爲因。悲爲根本。方便爲究竟。

〔大日經〕卷第一、大正藏第十八卷一頁中〜下

（国訳）毘盧遮那仏は、持金剛秘密主に告げて言はく、善い哉、善い哉、執金剛、善い哉、金剛手よ、汝吾に是の如きの義を問ふ、汝當に諦に聴き、極めて善く作意すべし、吾今之を説かんと。金剛手の言さく、是の如し、世尊、願樂くは聞かんと欲ふと。仏の言はく、菩提心を因と爲し、大悲を根本と爲し、方便を究竟と爲す。

〔国訳一切經 密教部一〕二〜三頁

これに関連して空海は、『^{うんじぎ}吽字義』の中で右の「菩提爲因・大悲爲根・方便爲究竟」の三句が教義の根本だと次のように言う。

且く『大日經』及び『金剛頂經』に明かすところ、皆この菩提を因となし大悲を根とし、方便を究竟となすの三句に過ぎず。もし広を撰して略に就き、末を撰して本に帰すれば、すなわち一切の教義この三句に過ぎず。

〔弘法大師空海全集 第二巻〕三三五頁〜三三六頁

すなわち『大日經』の言葉は真言密教の真髓を表現する。この意味で契沖は、『大日經』に真実の「声」を聞いたのである。ここから契沖は、真言密教の言語思想を日本古来の「言靈信仰」に結び付けようとする。「漢文序」に言う。

声字分明^{ニシテ}義趣^ニ彰^{ハル}。……和邦^ハ者。曜靈垂^ル統^ヲ之秘區。天孫降^ス駕^ヲ之上城^{ナリ}也。雖^三僻^テ逼^{ルト}二東垂^ニ。声韻最^{トモ}寥亮^ニ詳雅^{ニシテ}。能^ク通^ス二華梵^ニ。故^ニ言^ニ有^テ二靈驗^一。祝詛各從^{カフ}二其所^一レ欲^{スル}。神日本磐余彦天皇征^{タマヒシ}二中洲猾賊^ヲ一之日。祭ル^ニ神祇^ヲ一革^{タメテ}二薪水等ノ名^ヲ一。以^テ作^{シテ}二威稜^一果^{シテ}獲^{タマヘリ}遂^ルコトヲ二鴻業^ヲ一。如^レ此ノ之驗^ニ國史ノ所^レ記^{スル}。神世人代不^レ可カラ二枚^ヲ拳^ス一。万葉集^ニ曰^ク。言靈之左吉播布國。又^タ曰^ク。言靈之所佐國。是^レ此ノ謂^{ヒナリ}也。
(全集第十卷一一〇頁)

契沖は、日本語音は寥亮詳雅であり、言に靈驗があると言い、『日本書紀』卷第三・神武天皇・即位前紀の事跡を記す。それは、神武天皇が中洲の多くの賊たちの征服を神に祈り、夢に現れた天神の教えに随つて、埴から様々な土器を作つて献上し、神祇を祭つて鴻業を成し遂げたという事跡である。契沖はその事跡を根拠に、『万葉集』にいう「言靈之左吉播布國」、「言靈之所佐國」とはこのことだと言い、『万葉代匠記』では「ことたまは目に見えぬ神靈なり」と言う。つまり契沖は、悉曇字母の一字一字に深い義があるとする真言密教の言語思想に基づいて、日本語の一字一音には言靈の宿る深い義があるとするのである。それが契沖の「声の思想」であつた。

第三節 宣長の「声の思想」

宣長は『古事記』本文の訓みを確定するに當つて、「一字一言といへども、みだりにすまじき物」だと言う。

安万侶朝臣の撰録^{エラビニル}されたるさまも、彼ノ天皇たちの大御志のまにまに、旨^{ムネ}と古語を厳重^{オモシ}くせられたるほど灼然^{イナジロ}くて、高天原の註に、訓^テ二高ノ下ノ天^ヲ一云^ニ阿麻^ト一としるし、天比登都柱の註には、訓^ムコト^レ天^ヲ如^シ天ノなどしるし、或は読声の上下をさへに、委曲^{ツバラカ}に示し論^{サト}しおかれたるをや、如此有^カば今^{カレ}是^レを訓^マむとするにも、又上ノ件に意をよく得て、一字一言といへども、みだりにすまじき物ぞ、
(『古事記伝』一之卷「訓法の事」、全集第九卷三二頁)

この宣長の注釈方法は、『古事記』本文の漢字を単に訓読して、その意味だけが分かれば良いとするものではない。古語の形・姿が重要なのである。それは「音声のつらなり方の姿」である。宣長には『排蘆小船』の頃から言語とは音声であるとの認識があつた。『排蘆小船』は歌論であるが、歌についてのみ音声が重要なのではない。同じように『古事記』の歌謡の部分についてのみ音声が重要なのではないのである。したがつて『古事記』本文は、文の意とともに、古語の姿・形をも求めて訓まれることになる。

不忍其后懷妊及愛重至千三年は、曾能伎佐伎能【句】宇都久斯美淤母美斯多麻布許登母、美登世爾那理奴流爾、波羅麻志弓佐閉阿流許登袁、伊登加那斯登淤母本斯伎と訓べし、【加那斯登は、伊登本斯登とも訓べし、】抑此処の文、漢文の格に書たれば、文のまゝに訓ては、古語になりがたければ、文には泥まずて、凡ての意をよく得て訓べきなり、【延佳が、及愛重を、ウツクシミヲシキテと訓るは、文ノ意にも叶はず、古語にも非ず、・・・又師は、ハラマセルトウツクシミノオモキニタヘタマハズテと訓て、至二十三年ニ一をば、別に読れつる、此もわろし、言のつゞけざま、古語のふりにあらず、其上至二十三年一は、愛重に属たることなるを、別に読ては、甚く意違へり、】故レ今右の如く訓る、

(同二十四之卷、全集第十一卷九四頁)

宣長はここで「古語のふり」と言う。またよく「語のさま」という言葉も使う。宣長の言う「古語のふり」、「古語のさま」とは何か。宣長は特に定義していないので、『古事記伝』からその二つの語の用例を挙げる。

書紀を訓読こといとかたし、・・・然れば全く古言古意に訓むとならば、さらに文に拘らず、字にすがらず、たゞ其所のすべての意をよく思ひて、古事記万葉の語の格をよく考へて訓べし、

(同一之卷、全集第九卷一四頁)

漢文ながら、古語ノ格ともはら同じこともあり、・・・漢文に引かれて、古語のさまにたがへる処も、をりをりは無きにあらず、・・・阿礼がよみならひつるも、漢文の旧記に本づくとは云へども、語のふりを、此間の古語にかへして、・・・書紀の古き訓なども、文に拘らずて、古語のふりのまゝ附たる処おほし、・・・おほかた平城のころまでは、世人古語のふりをよくしり、・・・大かた語のさま、其ノ漢のふりと此方のふりとを、え弁えず、・・・凡て人のありさま心ばへは、言語のさまもて、おしはからるゝ物にしあれば、・・・続紀などの宣命の詞、また延喜式の八ノ卷なる諸ノ祝詞など、これらぞ連きざまも何も、大方此方の語のまゝなれば、まづこれらを熟く読習ひて、古語のふりをば知ルべきなり、・・・漢文よりうつり来し語のふりも、・・・古へと後ノ世との差有りて、語のふりい

(同一之卷、全集第九卷一九頁、三二―三四頁)

詔之 告之 白之 告言 白言 問曰 答曰 答詔 答告 答白 誨告 誨曰 議云 議白 凡てかゝるたぐひ、字のまゝに尋常の如く読むは、古語のさまにあらず、

(同一之卷、全集第九卷四七頁)

更往廻云々は、佐良爾迦能阿米能御柱袁、佐伎能碁登由伎米具理賜比伎と訓べし、【如レ先を、文のまゝに下に読まむは、此方の語

のふりに非ず、漢文なり、】

(同五之卷、全集第九卷一八六頁)

平寢は夜須久泥氏と訓べし、【平は、常は多比良と訓ミ、夜須久は安と書ケども、此二言は常に連言テ、同意なり、此は必ズ夜須久と訓べき語なり、師は此を夜須伊志弓と訓れき、これ同意にて古言なり、されどこゝは、然訓べき語のさまに非ず、凡て同言同意にても、其処々の語のふりに依て、訓べきさまはいさゝか異なるものぞ、】

(同十之卷、全集第九卷四四九頁)

是不勝面問故は、加久刀布爾波延淤母加多受弓訓べし、【此はいと訓ミにくき文なり、旧印本延佳本などには、マノアタリトフニタヘズと訓り、如此訓て、意は大かた通ゆれば、本より其意以て書るにもあるべきか、然れども然訓ては、古語のさまにあらず、全く漢籍訓なり、

(同二十四之卷、全集第十一卷九一頁)

皆例の撰者の潤色に加へられたる漢文なり、当時に云べき言のさまに非ず、

(同二十五之卷、全集第十一卷一四八頁)

無及兵は、いと訓がたきを強て、勢米多麻布那と訓つ、【・・・字のまゝに、兵を及ぼすなど訓ムは、漢文訓ミにて古言のさまに非ず、】

(同三十九之卷、全集第十二卷二〇四頁)

用例を見ると、「古語のふり」と「古語のさま」は、ほぼ同じように使われている。そしてその二つの語は二つの意味合いを持つ。一つはそれぞれの民族が持つ国語体、もう一つはそれが声となつて現れた形、つまり音声の形である。その両方のうち、『古事記』本文の個々の注釈に当つては、音声の形を言う場合が多い。それは宣長が、上代人が何を言うかという発話の内容よりも、どのように言うか、つまり音声の形を重視するからである。同じ言葉であっても、それがどのような状況の中で言われたのかによつて、また物の言い方によつてその意味は微妙に変わつて来る。三つの例で見てみる。まず「物言」という語である。

誰来我国而忍忍如此物言・・・物言とは、是も実は此ノ国を天神ノ御子に 献むや不を問に来つるとは、よく知りながら、何事言

とも知らぬさまに、故らにおほめける言なり、さて此言に、何事を云フぞと咎めたる意あり、(同十四之卷、全集第十卷一〇六頁)

於思物言而如思爾勿言事、此ノ処諸本いさゝかづの異ありて、同じからず・・・今は彼レ此レを合せ扱て、宜しとおぼしきに依れり・・・訓は母能伊波牟登於母富斯弓、於母富須賀基登伊比多麻布許登那迦理伎と訓べし、於ノ字爾ノ字は訓ミがたし、さて凡ての意は、物言むと思ほせども、其ノ思ほす如くに言賜ふことなきなり・・・さて母能伊布と云も古言なり、穴穂ノ宮ノ段に、宇多弓物云王

子と見え、万葉十四に、毛乃伊波受伎爾旦、十六に、物不言先爾などあり、

(同二十五之卷、全集第十一卷一一六頁)

宇多弓物云王子とは、……(宇多弓は)物云と云こと古言なり、……さて此ノ時忍齒ノ王の詔へる、此御言を思ふに、さしも咎むべき

ふしも聞えざるに、如此白せるはいかなることにか、【上に以平心とあれば異心はさらにまさざりしなり、……おのづから

御顔色又物詔へるさまの奇偉ある状に見えたまへるにぞありけむかし、】

(同四十之卷、全集第十二卷二五一頁)

古言だとする「物言」も、その場の状況、前後にある語、声の調子、物の微妙な言い方、すなわち発話の声の形によってその語の意味合いが変化する。したがって宣長は、上代人の物の言い方はどうであつたかの飽くなき追究を行う。次は「廻船」という語の訓み方である。多くの注釈書は「船を廻らす」または「船を廻す」と訓む。

廻船は、美布泥多由多比弓と訓べし、万葉二に、大船之、泊流登麻理能、絶多日二、又大船、猶預多定見者、十一に、大船乃、

絶多経海爾、重石下など見え、其他にも七に、海原、絶塔浪爾、十五に、安麻久毛能、多由多比久礼婆、四に、情多由多比、十

一に、天雲之、絶多不心などなほ多し、古今集に、大船のゆたのたゆたにとあるも是なり、御船の浪風に蕩られ漂ひて、得進

みやらぬなり、【師はミフネヲモトホラセテと訓れき、此らによらば、又モトホシテとも訓べし、もとほしは令廻の良を省ける

なり、……さて此は御船をとどこほらしむることなるを、モトホシと訓ムは、万葉に、徘徊をタモトホリと訓ムと同意なり、然れど

も船の進まぬことを、もとほると云る例なし、万葉に、こぎたもとほりなどはよめれど、其は漕めぐることにて意異なり、されば

廻ノ字には少し疎けれど、船によれる言以て、タユタヒテと訓べきなり、】(同二十七之卷、全集第十一卷二三一頁)

一般には「廻」をタユタフとは訓まないが、当時の多くの用例から判断し、前後の文脈から見てタユタフと訓むべきだと言う。船をメグラスのでなく、また船をモトホスのでもなく、古代人は船をタユタフと云つたと言うのである。次は『古事記』中巻にある「三歎」という語である。現在のほとんどの注解書はこれを「三たび歎く」と読む。だが宣長は上代にはそのような言い方はないと言う。

三歎は、泥母許呂爾那宜加志弓と訓べし、【三は字のまゝに、美多毘と訓てもあるべけれど、古言には、歎きなどに、然歎を云む

こといかゞ、漢籍には、何事にまれ、丁寧反覆に物することを、三云々と云り、三比思フ三比省ルなどの如し、三歎とは、殊に多

く云フ言なる故に、此にも其ノ字を用ひたるにこそあらめ、古言は三遍歎くには非じ、】返す返す歎き賜ふを云なり、上巻海ノ神ノ

宮ノ段に、大^{オホキナルナダギヒトツ}一^{ヒトツ}歎とあり、【彼^レは一^{ヒトツ}を比登都と訓つ、】

(同二十七之卷、全集第十一卷二四二〜二四三頁)

「三たび歎く」のと、「ねもころに歎く」とではその意味合いが微妙に異なる。宣長は、漢字をそのままに訓読するのではなく、漢字の基になった言葉がどのような状況の中で発話されているかをよく考え、訓みを確定する。「三歎」の文脈での使われ方から見て、上代人は「三たび歎く」と発話したはずはないと言うのである。このように物の言い方が重要なのである。

宣長は、「凡て人のありさま心ばへは、言語^{モノイヒ}のさまもて、おしはからるゝ物」と言う。ここで言語という語を「モノイヒ」と訓ませることから知られるように、宣長は人間の音声による言語活動に注目した。「意と事と言とは相称へる物」という言語観における「言^{コトバ}」とは言語であり、言語のさまである。したがって、「心のさま」と「事のさま」と「物言いのさま」とは不可分である。それは言葉の意味とは何かという問いに繋がる。宣長は、言葉の意味を、それに当てた漢字の意の解釈からは把握せず、その言葉がどのように使われているかの用例から把握する。代表的な例を「太后^{オホギサキ}」、「政^{マツリゴト}」、「妹^{イモ}」の三つの語で見してみる。

(書紀に) 尊^テニ皇后^ヲ一^ト曰^ニ皇太后^トとあるたびひ、上^ツ代のさまに非ず、上^ツ代には、太后とは、当代の嫡后を申し、大御母命をば、大御祖とは申せればなり、さて皇后を、其^{オホギサキ}ノ御子の御世に至りて、改めて際やかに皇太后と御号づけ奉り賜はむことも、上^ツ代のさまには非ず、

(同一之卷「書紀の論ひ」、全集第九卷一三頁)

伊毛^{イモ}とは、古^コへ夫婦にまれ兄弟にまれ他人^{ヨソビト}どちにまれ、男と女と双ぶときに、其^{ナラ}ノ女を指て云称なり、【・・・然れば女と女との間にては、伊毛^{イモ}と云ことは、上古には無かりしなり、】

(同三之卷、全集第九卷一四七頁)

政^{マツリゴト}は、凡て君の国を治坐す万ノ事の中に、神祇^{カミ}を祭り賜ふが最^{ナカニモオホキコト} 重事なる故に、其余の事等をも括て祭事と云とは、誰も思ふことにて、誠に然ることなれども、猶熟思^{ヨク}フに、言の本は其由には非で、奉仕事なり、そは天ノ下の臣連八十伴緒の、天皇の天命をウケタマ^{オノオノ}、各其ノ職を奉仕る、是^レ天下の政^{マツリゴト}なればなり、

(同十八之卷、全集第十卷三二二頁)

宣長は、この三つの語の意味を様々な文献にある用例から帰納的に導く。太后について、その語は中国という皇太后の意ではないかと「猶疑^ヒあらむ人の為^{タメ}に、其証どもを挙てなほ委^{ツバ}に云む」(二十之卷)と言って用例を挙げ、それらを比較考察して嫡后であることを証明する。このように言葉の意味は用例から明らかにする。すなわち言葉の意味とは、語の使われ方である。この考え方は早くから見

え、『石上私淑言』では多くの歌の用例を挙げて「物のあはれとは何か」を考察する。宣長の用例主義は『玉勝間』ではこう語られる。すべて言は、しかいふ本の意と、用ひたる意とは、多くひとしからぬもの也、……まづいにしへに用ひたるやうを、さきとして、明らめしるべし、言の本にのみよりては、中々にいにしへにたがふことおほかるべしかし、
(全集第一卷二三八頁)

宣長の用例からの帰納主義は、古語の註釈書でもある『古事記伝』でより徹底される。その方法は、二十世紀のウイトゲンシュタインの、言葉の意味とはその「使用」であるという考え方を彷彿とさせるものである¹⁵⁾。宣長は、漢字から離れて「音声」を独立して考察したことによって、二十世紀の言語哲学にも通じる言語観を確立した。

したがって宣長にとって「語のふり」「語のさま」を明らかにするには「一字一言といへども、みだりにすまじき物ぞ」という主張となる。これは契沖が、悉曇字母の一字一音に深義があるとする真言密教及び悉曇学の伝統を継承する方法と似る。だが宣長は、音に深義があるとは考えない。一字一音に深義があるのではなく、「音声の形」が重要だと考えるのである。音声の形は一音が欠けても体をなさないからである。そこに宣長の「声の思想」がある。さらに「語のさま」は本来「物・事のさま」と一体だと捉える。

置座とは、祓物を居置く座なる故の名にて、四座置八座置も、本トは四座の置物八座の置物と云ことにて、その置座の数以て云たるなれば、一種の物の名に非ず、【然るをやゝ後になりては、其名のみ古へにて、物のさまは変れりと見ゆ、其故は式に諸ノ祭の料ノ物の中に載るを見るに、他の雑々の物を居置すべき料とは見えず、たゞ別に一種の物と見え、……物を居置すべき物の状に非ず、……】¹⁶⁾

岐毛牟加布は、肝向にて、心の枕詞なり、……腹ノ中に多くの、伎毛の相對ひて集りて在りて凝々し、と云意に、許々呂とは連くなり、凝を、許呂とも云へば、許々呂は、許呂許呂にて、凝々なり、
(同三十六之卷、全集第十二卷九九頁)

ところで宣長も、契沖と同じく悉曇学に注目し熱心に学んだ。しかし宣長は契沖とは異なつて、悉曇を明確に外国語と意識した。

凡ソ音韻ヲ学バム者。必悉曇ヲ知ラズバアルベカラズ。……【……五十連音図ハ、悉曇字母ニヨリテ、其学ノタメニ作レル者ニシテ、皇国ノ固有ニ非ズ。又皇国ノ語音ノタメニ作レルモノニモアラズ。】
(『漢字三音考』、全集第五卷三八五頁、三九五頁)

宣長の場合、五十音図は明確に日本語のそれである。宣長にとって悉曇は日本語の固有性を明らかにするに必須のものであった。ま

た宣長は悉曇学書を通して、第二章で考察した、現象界の一切の事物は言葉であるとする真言密教の言語思想、契沖で言えば「和歌につらぬさきの四十七言、早く陀羅尼といふべし」という言語思想に通じていた。宣長にとつては、心自体があつて、それを言葉で表現するのではなく、言語表現によつて心が形を得るのであり、事についても同様、事自体があつて言葉がそれを表現するのではなく、言語表現によつて事が立ち現れる。宣長は『古事記』に、バルトリハリの言う「言葉の力」、つまり表現世界を造形する「声の力」を感じ取したと考えられる。言葉が事を呼び起こすのである。『古事記』は「稗田ノ阿礼所ノ誦ム之勅語ノ旧辞」が基にあり、その表現世界は「意も事も言も相称て、皆上ツ代の実」である。宣長は、上代の古語のあり様をたとえばこう語る。

此記と書紀との歌は、露ばかりも漢さまのまじらぬ、古への意言にして、いともいとも貴くありがたき物なり、【此歌どもをよくみれば、言語は更にもいはず、古への世間のありさま、人の心ばへまで、おしはかり知られて、後ノ世ノ人のことどくしていひあへる、義理深げなる説どもの、ひがことなること、著明きものをや、】

（『古事記伝』一之巻、全集第九卷三三頁）

凡て古語は、意はやすらかにて、こともなき物から、千歳の後の世に其を解ことは、いとかたきわざになむ有ける、其故は、よるづの詞は、その体も意も、世々移転て、いたく変りきぬることなるに、然る流の末より、遙なる源をうかゞふわざなれば、その間いく瀬のよどかへだたりぬらむも、奈何か容易は心得らるべき、……流れの末の人ノ心には、いとも物遠くて、信られぬことに思ふめり、こは古学をよくして、川の八十隈を経のぼりて、源に至り見む時ぞ、然こととは覚ぬべき、（同五之巻、同二一五頁）

したがつて宣長は、「古学をよくして」上代に参入し、「後ノ世の心を以てみだりに疑ふことなかれ」と、江戸期の視点で上代を見ることの非を繰り返して主張した。また言葉はそれが表現する内容だけが重要なのではなく、その形が大切であり、良い声のつらなり方は「麗美」である。たとえば宣長は、天照大御神が籠った天石屋戸の前で神々が為した様々な行い事の中で、「太詔戸言禊白而」という言葉に注目する。

禊白而、泥疑麻袁志弓と訓べし、……さて此ノ時に、禊白せる辞は、祝詞の始にて、いとも古文にて麗美かりけむを、此に載ず、世に伝へらぬは、甚々憾きわざなりかし、【世々の学者此段を説クに、ただ諸神の心の誠款なりしことをのみ云て、辞のことをば等閑にし、凡て古言をば尋む物とも思ひたらぬは、いたく道の意に背けり、】書紀に、此ノ廣厚称辞を聞こしめして、大御神ノ

曰ク、頃者人雖ニ多請一 未レ有ニ若此言之麗一者、及細メニ開テ磐戸ヲ一とあるを見るべし、もはら言辭に感たまふにあらずや、
言靈の幸ふ国、言靈の助る国と云る古語も、思ヒ合されていとたふとし、
(同八之卷、全集第九卷三六九頁)

祝詞の音のつらなり方に「麗美」を感じるのは、そこに音楽性を認めるからである。歌と祝詞と宣命詞は、「唱へ挙て、神にも人にも
聞感しめ」(『古事記伝』一之卷)るものであるとする考え方に繋がる。宣長は美しい「音声の形」に「言靈」が宿ると考えた。それは
「てにをはのとゝへ」に「いとあやしき言靈のさだまり」(『詞の玉緒』を見たことに通じるものである。更に最晩年の『続紀歴朝詔
詞解』では、祝詞宣命の音楽性について語る。

ふるき書籍目録に、宣命譜といふ物出たり、今は伝はらぬ書なれば、いかさまなるものにか、しらねど、譜と名づけたるをもて思
ふに、その読揚さま、音声の巨細短昂低曲節などを、しるべしたる物にこそありけめ、そもそもかくまでやむことなきわざにしあ
れば、今此紀なるをよむにも、そのころばへ有べし、訓を附ること、いといと大事也、一トもじといへども、なほざりにすべき
にあらず、よくよく古語の例格を尋ね考へ、語のしらべをうるはしく物すべきわざなり、すべて何事をいふにも、その詞の文によ
りて人も神も、こよなく感給ふことなれば、祝詞宣命のたぐひは、殊に言詞の文を主とすべきわざ也、神代紀ノ天ノ岩屋戸ノ段
に、・・・とあるをもて、神も、殊に言詞のうるはしきを感じふことをしるべし、近き世のものしり人共のごとく、たゞ空理をの
み説て、言詞をなほざりに思ひつるは、例の漢意にして、古への意にあらず、
(全集第七卷、一九二頁)

このような音楽性の認識は、既述の「大御口づから、此ノ旧辞を諷誦坐シて」とした「諷誦」に通じる。天武天皇は旧辞を歌うように
節を付けて読んだのである。この「諷誦」という言葉は第五章で論じるように仏教語である。宣長は若い頃から読経をよくした。熱心
な浄土宗徒であったから、法事等での『浄土三部経』の読誦は当然であるとして、注目すべきは『法華経』「觀世音菩薩普門品第二十五」
(『觀音經』)を日頃読誦していたことであり、それは浄土宗の京都専念寺の学僧隆円(一八三四)の言葉によつて知られる。

生涯夜間、密ニ誦經普門品、念仏六字口称セリトナン。是レ伝聞ニ非ズ。彼ニ随從シテ親ク其行状ヲ見テ、説話シテ不審セリ。長
谷川三折老・西山融海長老。(隆円『浄業信法訣』、『浄土伝燈輯要』所収九八〇頁・浄土宗出版事業協会・一九七五、初版一九二一)
『紫文要領』には『法華経』の「方便」に関する論述があり、蔵書目録には『法華経』が載る。だが宣長が『觀音經』をよく読誦し

たのは、そのどの部分に魅かれたからなのかは不明である。その一つとして『観音経』読誦の音楽性だった可能性が考えられる。仏教は音声を重視する。その中で、称名念仏を重視する浄土思想を確立し、法然に大きな影響を与えた善導は言う。

又如^キ二文殊波若経ニ云カ一文殊白^テレ仏ニ言ク云何^ヲカ名クルニ一行三昧^ト。仏言ク若^シ男子女人在^テニ空閑ノ処ニ一捨^テニ諸ノ乱意^ヲ一隨^テニ仏ノ方所ニ一端身正向シテ不^レ取^ラニ相貌^ヲ一專^ラ称シテニ仏名^ヲ一念念無^レハニ休息スル^{コト}一即^チ於^テニ念ノ中ニ一能^ク見^{上ル}トニ過現未來三世ノ諸仏^ヲ。又以^テニ此ノ経^ヲ一證スルニ即^チ是^レ諸仏同体大悲念力加備シテ令^レ見^{上ラ}。此^レ亦是^レ凡夫ノ見仏三昧増上縁^{ナリ}。

（善導『観念法門』・浄土宗全書第四卷二二二～二三三頁）

また仏教は仏の音声を語る。宣長が若い頃から読んでいた梵漢辞典『翻訳名義集』は、仏の音声は十万虚空に遍満すると言う。

目連試^{ントシテ}ニ仏音声^ヲ一極^テ至^ルニ西方ニ一猶聞^{コト}ニ仏音^ヲ一若^クニ如^カ一^レ面^ニ。・・・大論ニ云是^レ仏菩薩ノ音声^ニ有三^種一。一者先世^ニ種^{シカ}ニ善音声ノ因縁^ヲ一故^ニ咽喉ノ中^ニ得^ニ微妙ノ四大^ヲ。能^ク出^{ナリ}ニ種種ノ妙好遠近ノ音声^ヲ一。所謂一里二里三里十里百里千里乃至三千大千世界^ニ音声遍満ス。・・・三^ニハ者^ハ仏ノ音声^ハ常^ニ能^ク偏^ニ満ス十方虚空^ニ一。

（『翻訳名義集』訂正音符下・一九〇一、三一七頁）

このような仏教の声の思想を鑑みると、宣長が『古事記』に上代人の声を聞いた背景には、こうした仏教の影響があると考えられる。古語の再現によって上代人の声を時を超えて江戸期に蘇り、それを読み上げる声は時空を超えて古代の大和に繋がるのである。

以上のように宣長の『古事記』本文の訓みの重視は、「言語のさま」、すなわち音声の形によってその意味合いが微妙に変わるから、言語のさまを明らかにすることによって、上代の「人のありさま心ばへ」が具体的に理解されたと考えたが故であった。

結

本章では契沖と宣長の「声の思想」を考察した。宣長は「語のさま」、「語のふり」によって、上代人は何を語ったかよりも、どのように語ったかを重視した。「語のさま」は「心のさま」、「事のさま」でもある。「意と事と言とは相称へる物」なのである。次章では第二章の考察をより明確化して、「意と事と言」の関係を、仏教の俱舎・唯識思想と関連させて検討する。

〔注〕

¹ 阿礼の「誦習」について、研究史においては従来から「暗誦」説と「訓誦」説とがある。それぞれに「勅語」という語と関連させて議論を展開する。村岡典嗣は「古神道に於ける道德意識とその発達」(『増訂日本思想史研究』所収)で「誦習」の二字に対する暗誦でふ解は、近時之を疑はうとする説の唱へらるゝものがあるにも関わらず、依然として妥当である」と宣長の説を支持する。笹月清美『本居宣長の研究』、山田孝雄『古事記序文講義』(国幣中社・一九三五)、西郷信綱『古事記注釈』も同じ立場に立つ。それに対して津田左右吉『神代史の新しい研究』は宣長説を批判する。また亀井孝「古事記は読めるか」(『古事記大成3』所収・平凡社・一九五七)や、神野志隆光の一連の研究(『漢字テキストとしての古事記』(東京大学出版会・二〇〇七)等)も宣長の説を批判する。宣長批判説は、『古事記』を口承を前提とせずに、漢字テキストとして読もうとするものである。また阿礼の「誦習」の問題については以下の諸文献を参照した。

- ・ 小島憲之「古事記の文章―稗田阿礼の誦習説にふれて―」(『解釈と鑑賞』三一巻十号・一九六六)
- ・ 金井清一「古事記序文私見―稗田阿礼の誦習したもの―」(『国語と国文学』五九巻十一・一九八二)
- ・ 西條勉「阿礼誦習の系統」(『国語と国文学』六四巻六号・一九八七)

・ 西宮一民「記序」における天武天皇詔と阿礼への勅語と誦習について」(『皇學館大學紀要』二八号・一九九〇)

・ 北野達「稗田阿礼の「誦習」―カタリ之力―」(『山形県立米沢女子短期大学紀要』四六号・二〇一〇)

・ 岡本準水「本居宣長の「誦」及び「誦習」の訓に就きての考察」(『国語学と国語史』松村明教授還暦記念)所収・明治書院・一九七七)

また声と文字の関係については、W・J・オング『声の文化と文字の文化』(藤原書店・一九九一)、川田順造『無文字社会の歴史』(岩波書店・一九七六)、同『口頭伝承論上』(筑摩書房・二〇〇一、初版一九九二)、稲岡耕二編『声と文字 上代文学のアプローチ』(塙書房・一九九九)等を参照。

² 宣長は、『古事記』の物語部分のみでなく、固有名詞や動植物名等についても多くの文献を渉獵して漢字の訓みを確定しようとするが、どんなに探究してもその訓みを確定できず、宣長が遂に訓みを諦めてしまった漢字が唯一つある。「免寸」という漢字である(全集第十二巻一三九頁)。それは『古事記』下巻に「免寸河」とある「免寸」で、宣長は「免ノ字は写シ誤リなり、然れども其字未^ダ考^ヘ得ず」とし、「免は仮字にも、借字にも、用ひたる例もなく、訓べき言もおぼえず」(三十七之巻)と言う。現在ではそれは『播磨風土記』と『延喜式神名帳』にある「トノキ」とされることが多いが、確定的ではないとされる。これは、深い学問探究精神の持ち主である宣長が、探究の結果、遂に「分からない」と表明した珍しい事例である。

³ 日本における悉曇学についての基本文献は、馬淵和夫『日本韻学史の研究』I・II・III(日本学術振興会・一九六二・一九六五)である。また以下を参照。馬淵和夫『五十音図の話』(大修館書店・一九九三)、同『国語史叢考』(笠間書院・一九九六)、田久保周譽『批判悉曇学』(真言宗東京専修学院・一九四四)、同(金山正好補筆)『梵字悉曇』(平河出版社・一九八一)、清田寂雲「悉曇学入門」(『叡山学報』二一・二二号、一九六一)、種智院大学密教学会編

『梵字大鑑』（名著普及会・一九八三）、竹内信夫「日本シッタン学の系譜」（『東京大学教養学科紀要』二五号・一九九二）。

4 明和六年頃の「講後談」（宣長全集第十四卷）に、漢字字音研究のために「悉曇の書をかたはし開き見る」とある。

5 『韻鏡』に関する研究書・参考文献として、三澤諄治郎『韻鏡諸本並関係書目』（私家版・一九五一）、同『韻鏡入門』（私家版・一九五三）、真淵和夫『韻鏡校本と廣韻索引』（日本学術振興会・一九五四）、平山久雄「中古漢語の音韻」（『中国文化叢書Ⅰ言語』所収・大修館書店・一九六七）、太田斎『韻書と等韻図』（神戸市外国語大学・二〇一三）、頼惟勤『中国古典を読むために』（大修館書店・一九九六）、李思敬『音韻のはなし』（光生館・一九八七）、藤堂明保・小林博『音注韻鏡校本』（木耳社・一九七〇）、『中古音のはなし―概説と論考』（愛知県立大学古代文字資料館・二〇〇七）等がある。

6 鴨東菽父は筆名。その人物の詳細は判っていない。『硯縮涼鼓集』に関しては、亀井孝「硯縮涼鼓集を中心にみた四つがな」（雑誌『国語学』四号・一九五〇）、石井久雄『硯縮涼鼓集』『新撰音韻之図』讃」（『国語学研究』23・一九八三）、同『硯縮涼鼓集』の音韻注記」（『国語学研究』30・一九九〇）、高山知明『日本語音韻史の動的諸相と硯縮涼鼓集』（笠間書房・二〇一四）を参照。

7 韻鏡序例については、三澤諄治郎「韻鏡序例の検討」（『甲南女子短期大学論叢』六号・七号、一九六二、一九六三）、三根谷徹「〈韻鑑序例〉考」（『国学院雑誌』八三卷十一号・一九八二）を参照。

8 契沖の引用文中の俱舍論の国訳

一切の天衆（神々の群れ）は、皆、聖言（大正蔵には聖音ではなく聖言）を作す。謂はく、彼の言詞は中印度のと同じ」（国訳一切経毘曇部二十六上百五十頁、尚（ ）内は筆者注。

同じ引用文中の西域記の現代語訳

印度の文字を調べてみるに、梵天が作ったもので、はじめに手本を示し四十七言とした。物に出遭って語を合成し、事に随って転々運用するうちに、流れがのび枝が派生し、その領域は次第に広まった。地により人に随って少しく改変をうけたが、その大体を言うならば本源とは異なっていない。しかし中印度は特に詳細正確で、言葉の調子も温和で正しく梵天の言語と同じで、ひびきは清らにはつきりし人の手本になっている」（『大唐西域記』・平凡社一九九九・一六七頁）。

9 前掲の真淵和夫『日本韻学史の研究』、竹内信夫「揚州および長安における円仁の悉曇学習」（『比較文化研究』三三号・一九九四）参照。

10 横山紘一『唯識の哲学』（平楽寺書店・一九七九）、竹村牧男『唯識の構造』（春秋社・二〇〇一）等に依る。

11 バルトリハリについては『ヴァーキヤ・パディヤー』の日本語訳である赤松明彦訳注『古典インドの言語哲学』全2巻・平凡社東洋文庫・一九九八）、及び中村元『ことばの形而上学』（岩波書店・一九五六）参照。またピエール・シルヴァン・フィリオザ『サンスクリット』（白水社・二〇〇六）参照。

12 北條賢三「声生論」菅見」（『哲学年誌』四号・一九八〇）、同「マントラをめぐるインド伝統的言語思想と空海」（『比較思想研究』十号・一九八三）、同「真言密教における声論の構造」（『仏教学』二七号・一九八九）、同「大日経言語論形成の源流」（『インド密教の形成と展開』法蔵館・一九

九八)、同「陀羅尼理論形成の思想史的考察」(『密教と諸原理の交流』永田文昌堂・一九九八)、松永有慶「弘法大師の言語観」(『空海の思想と文化』所収・ノンブル・二〇〇四)、同「インド密教における言葉・文字・声」(『インド学諸思想とその周延』山喜房佛書林・二〇〇四) 参照。

¹³ 「音声のつらなり方」の姿」は吉川幸次郎『読書の学』(筑摩書房・一九七五)にある言葉。同『本居宣長』(筑摩書房・一九七七)、小林秀雄『本居宣長』(新潮社・一九七七)も言葉の「姿・形」を強調する。特に小林は、宣長の言語論を詳細に考察しており、筆者は大きな示唆を得た。

¹⁴ 子安宣邦『本居宣長』(岩波書店・二〇〇一)は、「言語のさま」をソシュールの言う「ラング」、すなわち言語共同体における国語体と捉える。

¹⁵ 『ウイトゲンシュタイン全集8 哲学探究』(藤本隆志訳・大修館書店・一九七六)、鬼界彰夫『ウイトゲンシュタインはこう考えた』(講談社・二〇〇三)、大森莊蔵『物と心』(東京大学出版会・一九七六) 参照。

¹⁶ 『延喜式 下』(集英社・二〇一七)によれば、『延喜式』卷第三十四「木工寮」に、「四座置・八座置(へ木を以て為れ。長きものは二尺四寸、短きものは一尺二寸、各八枚を以て束となせ。名づけて八座置と称う。長・短各四枚を以て束となせ。名づけて四座置と称う。)」とあり、頭注に、四座置八座置は『日本紀七』によれば、祓具とされるが、定かではないとある(同書 二五三頁)。

第四章 本居宣長の言語観と俱舎・唯識思想

序

本章は、本居宣長の学問の基礎に仏教的言語観、特に俱舎・唯識の言語思想を探る。従来の研究ではこのような視点は皆無に等しかった。宣長は自らの学問を「道の学問」としつつ、古道論を語る「直毘靈」なおびのみたまで激しい儒仏批判を展開する。このこともあって宣長の学問は、仏教とは相容れないものとされてきたのである。だが宣長は熱心な浄土宗徒の家に生まれ、幼少期から仏教の中で育った。第二章で述べたように、若い頃から仏書をよく読んだ。また菩提寺の樹敬寺で十九歳の時に「五重相伝」を受け、三十歳の頃から晩年まで、誠実に先祖の法事を執り行い「一挺切念仏」を勤めたこと、さらに五十一歳から三年間、毎年樹敬寺で「三部經千部読誦法会」に参加したこと等が日記に載る。これら日記の記事は、『古事記』研究進展とともに神の問題が思考の中心になったとはいえ、宣長が終生熱心な浄土宗徒であったことを示す。宣長は仏教との深い交流の中で生きたのである。

ところで宣長の初期作品『排蘆小船』『石上私淑言』『紫文要領』には心と言語の関係についての思索が見られる。言語をめぐる考察は『古事記』研究進展とともに深められ、『古事記伝』刊本に至って「意と事と言とはみな相称へる物」という言語観が確立する。それは、心と、心が認識する事物と、それを表現する言語とは不可分の関係にあるとするものである。

この言語観に仏教が関連する。第二章で見たように、宣長と同様の言葉を真言僧の契沖に見出すことができ、両者の言語観の基本は一致する。江戸期、心と事と言語の関係、すなわち言語を介した人間と世界との関係を論理的に説明していたのは仏教、特に俱舎・唯識思想である。当時、俱舎・唯識思想は盛んに研究され、宗派を問わず多くの学僧がこれを学んだ。契沖もその一人である。

以下で宣長の言語観と俱舎・唯識思想との比較を通じて、宣長は仏教的言語観を自覚的に取り入れてその思想を形成したことを示したい。第二章で契沖の仏教言語思想と宣長の関係を考察した。議論を組立てる上で重複が生じる部分があるが、可能な限りそれとの重複を避け、そこでの考察をより深めて、宣長における「意言」という言葉の意味をより明確にするとともに、認識と言語の関係、及び言語と実在との関係を現代哲学の視点をも加味して明らかにしたい。特に、宣長が言う「凡て神代の伝説は、みな実事」ツタヘゴト（『古事記伝』

六之卷）とはどういう事態をいうのか、またその根拠は何かを考察し、それは言語と実在は一体であるとする言語観に基づくものであることを明らかにしたい。

第一節 「相称ふ」の用法

契沖は「あひかなふ」、宣長は「相称へる」と、ともに同じ語を使う。この「あひかなふ」という語の意味をどう捉えるかは、両者の言語観、特に宣長を理解する上での重要な問題である。「相称ふ」は「相応」と同義で、相応とは、程よくつりあう、ふさわしい、という意味で使う用法が一般的である。たとえば中世において世阿弥は、その能楽論『風姿花伝』で言う。

一さいの事に、相応なくば成就あるべからず。よき本木の能を、上手のしたらんが、しかも出で来たらんを、相応とは申すべし。…この数々相応する所にて、諸人一同に感をなす也。（『日本思想大系 世阿弥 禅竹』（岩波書店・一九七四）四八頁、四九頁）

一方、『古事記伝』は「あひかなふ」の語に五つの漢字を当てる。「相応ふ」、「相称ふ」、「相合ふ」、「合応ふ」、「相協ふ」である。この五つの語はみな仏書にあり、同義語である。仏書の中では「相応」の用例が最も多い。この仏教語の相応は、部派仏教以来「離れがたく和合する」という、普通とは異なる意味を持つ。それは俱舍・唯識派の心理論における不可欠な語である。『俱舍論』を継承する唯識派において、相応とは、心、すなわち八識と、心所、すなわちそれに対応する五十一の心の作用とが結合して同時に働くことをいう。心と心所は所有・従属関係にあり、心所は常に心を抛り所として起り、心と相応する。

ところで契沖は「こゝろとこととはあひかなふ」、つまり心と言語は相応の関係にあると言う。この場合の言語とは音声言語を指す。一方で「言はすなわち心也」（『和字正濫鈔』『漢文序』）と言い、言語表現が心であって、言語以前の心には意味は与えられない。心・心所の相応とは異なつて、心と言語は対等の結合関係にある。宣長の「相称ふ」も、契沖と同様、仏教の、離れがたく結合するということの意味の相応である。つまり心と事と言語は相応という関係にあり、対等にして不可分である。宣長はこの関係を次のように語る。

抑意と事と言とは、みな相称へる物にして、上代は、意も事も言も上代、後代は、意も事も言も後代、漢国は、意も事も言も漢国なるを、書紀は、後代の意をもて、上代の事を記し、漢国の言を以て、皇国の意を記されたる故に、あひかなはざるこ

と多かるを、此記は、いさゝかもさかしらを加へずて、古へより云へたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上ツ代の実なり、（『古事記伝』一之卷、全集第九卷六頁）

以下の考察で、宣長の「相称ふ」という言葉が、心と事と言語の対等不可分性の意味を込めたものであることを明らかにしたい。

第二節 心と言語の関係を表す「意言」

心と事と言語の関係について、先ず心と言語の関係を考察する。歌の本質とは何かを論じる『排蘆小船』に心詞（また情詞）という語がある。心詞とは、詞は心を表すものという伝統的な歌論の用語であり、和歌の世界には、詩法の議論に「心と詞の何れを優先すべきか」というテーマがある。宣長はその議論を踏まえ、『排蘆小船』の中で歌は「事に触るゝごとに、詠じて情を述ぶることなり」と言いつつ、情よりも詞を選ぶことが第一だと主張する。宣長の主張は心と言語の関係の考察に基づく。

動揺してやまない心のままに歌っては歌にならない。歌は、言葉を得ることによって動揺を克服するものである。この克服の過程で探り当てる言葉、それを情詞という。『排蘆小船』の言語観は『石上私淑言』で、より整理され展開される。そこに契沖の影響を見ることができる。契沖は密教の思想を背景に、息心論を語る。

凡人の物いはむとする時、喉の内に風あり。天竺には、此風の名を優陀那といふ。・・息の字の、上の自は鼻なり、鼻は息の通する処なり。鼻は肺臓に属す。・・心に从かふは、心の動静に随ひて、息に緩急あり。瞋喜の相、さなから息に顕るゝ故なるへし。密教には此息をやかて心と説ける事あり。

契沖はここで「無我」の思想を語っている。すなわち心は人の内部の実体ではなく、その都度の発声そのものである。宣長はこれを承け、『石上私淑言』で、心に「あはれ」と深く思つて長く息をすること、これが歌の起りだと説く。

情感の深さにしたがひて、をのづから其声ながく出る物也。・・長息をつき、あはれあはれとながめてもなをあかぬときは、其情に感ずるさまを、うち長めていひつらぬる。其詞のほどよくとゝのひて文ある、是即于多布也、于多也。（宣長全集第二卷一二四頁）

言語表現とは「声」であり、心は主に「情」を指す。様々な物事の中で様々な動きをする情に言葉の形式を与えるのが歌である。つ

まり言語表現が心であるというのである。その心詞が、『古事記伝』再稿本⁶では「意語」と「意言」になり、さらに『古事記伝』刊本で「意言」に統一される。意語と意言、何れも仏教語である。再稿本では意語と意言を使い分けている。

凡テチカキヨニ神学者ト名告ルニ、仏書ノ意語トイヘバイサ、カマジレルヲモ、イトヨク見分ケテエリスツルヲ、漢ブミノ意語ノ多クマジレルヲバシラズ、(再稿本卷一)・・・古ノ意言ヲバ尋ヌベキモノゾ、(再稿本卷七) 10

意語と意言は何れも「声」であり、「古への意言」とは上代人の声を指す。また宣長が十七、八歳の頃に記した『事彙覚書』⁷という諸書からの抜書集の、「三蔵」を説明する言葉の中に「天竺ノ声詞」、「唐ノ声詞」の語があり、それから考えて「仏書ノ意語」「漢ブミの意語」とは、それぞれを梵語と漢語のままに読む声である。それが『古事記伝』版本では「漢の意言」「古への意言」となる。尚、再稿本にある「意語」は、『古事記伝』の初稿ともいうべき『古事記雑考』には「仏經の意詞」、「カラフミノ意詞」とあり、『古事記雑考』執筆と再稿本執筆との間の時期に、「意詞」よりも「意語」という語が良いと判断したことが分る。

さて『古事記伝』再稿本の意語は、仏典にある「随自意語・随他意語」から採ったものと考えられる。『涅槃經』は、仏の説法には自らの意に随って語るもの(随自意語)、他人の能力・意の深淺によつて語るもの(随他意語)、その兩者を含むもの(随自他意語)の三つがあるという。これを承けて天台宗は、法華經を釈迦の随自意の教え、他の諸經を随他意の説だとする。この説を拠り所とし、法然は『選択本願念仏集』で重要な思想を語る。

諸行は機に非ず、時を失えり。念仏往生は機に当り、時を得たり。感応あに唐捐ならむや。まさに知るべし、随他の前には、暫く定散の門を開くといえども、随自の後には還つて定散の門を閉づ。一たび開いて以後永く閉じざるはただこれ念仏の一門なり。弥陀の本願、釈尊の付属、意ここに在り。

(『浄土宗聖典第三卷 選択本願念仏集』第十二、一七四頁～一七五頁)

法然は念仏を以て釈迦の随自意とし、諸行は随他意だという。すなわち念仏以外の修行による往生の可能性を否定したのである¹²。この随自意語・随他意語の言葉と考え方は、『選択集』をよく知っていた宣長のよく知るところであった。「ココロコトハ」を表現する漢字として、随自意語・随他意語から意語を採ったと考えられる。だが仏教では随自意語・随他意語から随自・随他を切り離れた意語という言葉は単独では使われないために、『古事記伝』刊本では意言となったと考えられるのである。

唯識派において、意言とは対象物を言葉によって分別・判断する意識の認識作用である。前五識（眼・耳・鼻・舌・身の五識）は言葉を発することができず、分別や判断を伴わないので意味を理解しえない。これに対し前五識の直後に生じる第六の意識は、言葉を発して対象を識別する¹³⁰。すなわち意言とは、言葉を伴う意識の別名である。江戸期の浄土宗の学僧聞證（二六三五〜一六八八）の『略述法相義』は、檀林での唯識学の教科書にもなった著名な書であるが、意言について、尋伺（言葉によって推し測る心）と関連させて次のように述べる。尋は、浅く推し測る心、伺は深く推し測る心である。聞證は第六識を意言と名づけると言う。

尋とは、謂はく、尋求なり。心をして^{そうこ}忿遽^{そんそ}ならしめ、意言の境に於て^{そんそ}忿遽^{そんそ}なるを以て性と為す。伺とは、謂はく、伺察なり。心をして忿遽^{そんそ}ならしめ、意言の境に於て^{そんそ}忿遽^{そんそ}なるを性と為す。……第六識を名づけて意言と曰ひ、意識の所縁を意言の境と名づく。心所の境にも亦た^{そんそ}忿遽^{そんそ}に転ず、而るに意は是れ主なり、勝れたるが故に遍に説けり。今此の境とは一切の^{そんそ}忿遽^{そんそ}境に通ず。問ふ。何故に意識を名づけて意言と曰ふや。答ふ。此れに三解あり。一には喩に従ふ、即ち意識と及び相応法なり。能く境を取るが故に言と相似せり。二には境に従ふ。言は是れ声の性なり。此の言は、意の所取の性たるを以て、言に従へて名と為し、但だ意言と名づく。

三には果に従ふ、意に由りて能く言等起す、故に意言と名づく。『国訳一切経 諸宗部十五』所収『略述法相義』二三〜二四頁）第六識を名付けて意言といい、「意識の所縁を意言の境と名づく」とされるから、意言とは意識によって発せられる言葉である。尋と伺はともに、心をして忿遽、つまり急ぎ慌てさせて^{そんそ}忿遽^{そんそ}に、あるいは細に「意言の境に於て転ずる」とされるから、尋伺とは言葉を聞いてそれは何だろうと考える心である。したがって尋伺は言葉を発せさせる原因となる。それは追求心ともいふべきものである。

だがこのように唯識派が内的意識を重視するのに対し、宣長にとって意言とは^{ゴロトス}外的現れとしての「声」である。宣長にとっても契沖と同じように、言葉以前に心はない。心と言葉の相応とは、こうした事態をいうのである。

第三節 古語と古事の不可分性

契沖は「事有れば必ず言有り、言有れば必ず事有り」と言う。この言葉は『俱舍論』に基づくものである。『俱舍論』によれば、事物の世界は、因縁によって作り出され消滅変化する有為法の世界である。有為法は、名によって存在するから^{ごんえ}言依^{ごんえ}と名付けられる。すな

わち事物は名によつて表示され存在する。また有為法は「事」とも呼ばれる。

此の有為法は、・・或は言依ごんえと名く。言とは謂はく語言なり。此の所依は、すなわち名みょうと俱なる義なり。是の如き言依は一切有為法を撰す。・・或は有事とも名く。因あるを以ての故に。事じとは、是因の義なり。〔国訳一切經 毘曇部二十五〕一〇頁―一一頁〕語は是れ音声おんじやうなり。唯だ、音声のみにてはすなわち義を了ぜしむべきに非ざればなり。云何が了ぜしむるや。謂はく、語は名みょうを發し、名は能く義を顯はして乃ち能く了ぜしむるなり。

（同二四四頁）

語は音声である。だが音声のみで意味を理解することはできない。語によつて名が成立し、その名が意味を表すので理解される。音声の内、対象に意味を与え、物事を理解させる音声が語である。言い換えれば事物と言語は不可分の関係にある。

賀茂真淵『祝詞考』（二七六八年成立・一八〇〇年刊）に、「事と言は、古へ相通はし書く事、万葉に多し、字に泥む事なかれ」とあり、『古事記伝』にも同じような記述が随所にあつて、上代には「事」と「言」とが表現上区別できない。ではなぜ「事」と「言」は相通するのか、日本ではその問題を意識化することではなく、言語と世界との関係について考察を深め、論理化することはなかった。その認識を深め、論理化したのは仏教の言語思想である。宣長は契沖を介してそれを学んだと考えられる。その考え方にしたがえば、上代人は見た事を言葉にした、逆に言えば言葉にした事を見た、すなわち言葉と事は一体であつた。宣長はそれを次のように語る。

神代の神は、今こそ目に見え給はね、その代には目に見えたる物也、其中に天照大御神などは、今も諸人の目に見え給ふ、又今も神代も目に見えぬ神もあれ共、それもおのおのその所為しわざありて、人に触フルる故に、それと知ル事也、〔くず花〕全集第八卷一六〇頁）天は、天神の坐シます御国なるが故に、山川本草のたぐひ、宮殿ミヤテそのほか万ツの物も事も、全御孫命ミコノミコの所知看シロシメス此ノ御国土ミクニの如くにして、なほすぐれたる処にしあれば、大方オホカタのありさまも、神たちの御上ミウヘの万ツの事も、此ノ国土クニに有る事の如くになむあるを、〔此は、此ノ記及書紀ノ神代ノ巻を見て知ルべし、みな正しき神代の伝説なり、〕

（『古事記伝』三之巻、全集第九卷一二三頁）

此ノ黄泉ヨミの事、外国トクニより来つる儒仏の書に、人の生死の理をとりどりに云ることどもを聞キ馴レたる後ノ世の人は、仏にまれ儒にまれ、己が心の引々に、強て其方に思ひ寄めれど、皆ひがことなり、然る外国の道々の書なかりし上ツ代の心に立返りて、唯死人シニヒタの往て住国スミと意得べし、

（同六之巻、同二三八頁）

此は天上の事なるに、堅庭云々とは如何と疑ふ人あれど、凡て神代の天上の事を云る、皆此ノ国のさまと異ならず、山川又井などさへあれば、何かこれをしも疑へむ、
(同七之卷、同三一三頁)

このように宣長は『俱舎論』同様、事は言葉だと考える。故に『古事記』の古語は古事であり、言語表現が事である。つまり事物が先にあつて人がそれを見るのではなく、両者は同時である。そして上代人はその物と事の「あるかたち」のままに平易に名前を付けた。

凡て皇国の古言は、たゞに其物其事のあるかたちのまゝに、やすく云初名づけ初たることにして、さらに深き理などを思ひて言う物には非れば、そのこゝろばを以て積べきわざなるに、世々の識者其ノ上代の言語の本づけるこゝろばをば、よくも考へずて、ひたぶるに漢意にならひて釈ゆえに、すべて当りがたし、
(三之卷、全集第九卷一二二頁)

それは神の名の付け方に現れる。たとえば淤母陀琉神という神が登場する。

淤母陀琉神、書紀に面足尊と書れたり、此字の意の御名なり、万葉二に、天地、日月與共、満将行、神乃御免跡云々、九に、望月乃、満有面輪二云々とありて、面の足と云は、不足処なく具りとゝのへるを云、
(同三之卷、同一四九頁)

名はそれが表す事柄と一体である。前頁に引用したように、たとえば天に高天原があり、そこは上代人に見えたまま、聞こえたままの世界である。「凡て神代の天上の事を云る、皆此ノ国のさまと異ならず」とされる。したがって上代人には具体的に名前を付けた通りに事物が見えた。高天原の例でいえば、天上には堅庭(堅い地)、真名井(井戸)、畔、溝、また矢穴も存在する。高天原を、上代人は見たまを言葉にし、言葉にしたものを見て、語り伝えたのである。宣長はそれを次のように語る。

矢穴は、下国より天上へ射徹たる孔なり、【古伝の趣をえしらず、かたくらなる漢意におぼれて、なまさかしき人は、此ノ矢ノ孔を疑ひて、下国と天上との隔に、板などの如き物あるが如く聞えて、陋しと思ふらむ、上の御誓ノ段に、堅庭者於ニ向股踏那豆美と云ひ、又天真名井もあり、又畔離溝埋なども、皆天上のことなれば、矢の通り来たる穴も無くはあるべからず、若シ此ノ穴を陋しとせば、かの堅庭も真名井も畔も溝も、みな陋しからずや・・・師も此ノ穴をいかかと思はれけむ、強て矢之美知と訓れき、道ならむには、いかでか穴とは書む、さばかり古への意をよく見明らかに、万世までの師と仰ぐべき人すら、なほかゝれば、古へを知るはいよゝ難きわざになむ、】
(同十三之卷、全集第十卷六四頁)

第一章で論じたように、村岡典嗣は宣長の学問を文献学の変態と規定した。それは、宣長の学問は上代のあり様を理解するのみでなく、それを超えて古伝説をそのままに信じ、自らの主義として主観的に主張したと解釈するからである。しかしその村岡の解釈は、たとえば右に引用した矢穴^{ヤノアナ}についての宣長の言葉に十分に配慮した上でのものではない。つまり村岡の説は、古語は古事であるとする宣長の言語観への目配りが充分ではなかったことに起因すると考えられるのである。上代人にとって、言葉にしたものは実在した。宣長は、そうした上代の出来事を、事実として語ったのである。古語が古事であるとは、言い換えれば、神々の名を呼び高天原を語れば、神々や高天原が立ち現れる、つまり言葉が実在を呼び起こすことである。次節ではこのような言語と実在の関係を考察する。

第四節 言語と実在の一体性

心と事と言語の関係を深く考察するのは唯識派である。唯識派によれば、心・心所が外部世界を認識するあり方に現量・比量・非量の三つがある。唯識学の古典の一つ、『百法問答抄』に次の言葉がある。

現量^ト者無^キニ迷乱^一心縁^{スル}ニ現前^ノ境^ヲ一之時離^テニ名等^ノ諸分別^ヲ一現^ノ任^ニ称^フニ境^ノ自相^ニ一。……問^フ離^{ルト}ニ名等分別^ヲ一云意如何^ソ耶。答^フ諸^ノ現量心^ハ離^{タル}カニ分別^ノ行解^ヲ一故^ニ顯^ス下得^ルニ境^ノ自相^ヲ一之義^ヲ上^也。謂^ク分別^ノ行解^ハ多^ク為^{シテ}ニ名^ヲ先^ト一生^{スル}也。……故^ニ諸^ノ現量心^ハ必^ス任運無分別^也。……不^ル一迷乱^セニ心^於テ不顯現^ノ境^ニ一比知分別^{シテ}不^レ得境^ノ自相^ヲ一心^ヲ名^ニ比量心^ト一。謂^ク如^キ二見^テレ煙^ヲ其^ノ下^ニ知^ルカ一^レ有^{リト}レ火^也。……問^フ何^{ナル}ヲ名^ニ非量^一耶。答^フ迷乱^ノ心^於テ不現不現^ノ前^ノ境^ニ一錯乱分別^{シテ}取^ルニ不実事^ヲ一心^也。

（『百法問答抄』卷二「三量不同事」・版本十六丁裏～二十一丁表）

前五識が分別を加えずに事物を直接に感覚し（これを現量という）、第六識がそれを言葉によって知覚する（比量という）。現量とは「任運無分別」、つまり分別を加えずに、あるがままに外界を感覚することである。それに対し比量とは、煙を見たときに、その下に火があると判断するような分別である。そして言葉による知覚は、往々にして間違った認識（非量という）をもたらし、事物の真の姿を覆い隠す。この考え方は、感覚知覚を二段階に分けて、第一段で感覚的に目で見、皮膚に触れられ、第二段で言葉によってそれが何であるかが認識されるとするものである。さらに、阿頼耶識がすべての外部世界を生み出す根源体である。現実の行為の印象が阿頼耶識

に植え付けられ、それが次の行為を生んでまたその印象が植え付けられる。この植え付ける作用を「熏習くんじゅう」といい、植え付けられる結果を「種子しゅうじ」と呼ぶ。『解深密經』がこの阿頼耶識の思想を初めて打ち出したとされる。

一切種子の心識成熟し、展転和合し、増長廣大して、二の執受しゅうじゅに依る。一には有色の、諸根及び所依の執受にして、二には、相・名・分別みょうの、言論戲論けろんの習氣じっけの執受なり、・・・（此の識を）亦阿頼耶識とも名く、

さらに「名言みょうごん」、すなわち言語表現によつて阿頼耶識に熏じられた種子を「名言種子みょうごんしゅうじ」といい、名言種子から一切の諸法が生じる。故に外部世界は心の現れ、つまり過去から蓄積された言語活動の産物である。故に心の外に事物は実在しない。『成唯識論』は言う。一切皆唯識みなただしきのみ有り、・・・契經かいきやうに説くが如し、三界は唯心ゆいしんのみなりといふ。又説かく、所縁は唯識ただしきが所現のみなりといふ。又説かく、諸法は皆心みなしんに離れずといふ。

先の『略述法相義』は、「名言種子」には「表義名言種子」（表義名言とは、ものの意義を表現する名・句・文をいう）と「顕境名言種子」（名・句・文が意義を表すように、対象を識別する心・心所をいう）の二つの「名言種子」があると言う。

名言種子に其の二種有り。一には表義名言種子、二には顕境名言種子なり。名に因りて起る種を表義名言種子と名づく。表義名言種子は即ち能く義を詮ずる音声の差別なり。・・・名言に因らずして熏成する種子を顕境名言種子と名づく。顕境名言は、即ち能く境を了する心・心所法、即ち、是れ一切七識の見分等の心なり。相分の心には非ず。此の見分等は、実に名言に非ざれども、能く所了の境を顕はすこと、言説の名の所詮の法を顕はすが如し。故に名づけて名と為す。表義名言は唯だ第六識のみ之を縁じて熏習す、余は皆縁ぜず。亦た発すること能はず。顕境名言は前の七識に通じ、第八識には非ず。二つの名言に随ひて熏成せられる種は、有為法の格別の因縁を作る。

（『国訳一切經 諸宗部十五』所収『略述法相義』五六頁）

このように名・句・文の言語と、言語のように対象を識別する心・心所とが阿頼耶識に熏じられるのである。一方宣長は唯識思想を学びつつ、独自に思索する。唯識派と異なつて感覚と認識、すなわち唯識派のいう現量と比量を分けず、言葉と結び付かない感覚を想定しない。したがつて上代人にとつて事物を名付けること、五官によつて感覚し経験することは一つである。その感覚・経験においては、五官が把握したものを言葉で認識することよる誤謬、すなわち唯識派のいう非量を想定しない。知覚は既

に言語的である。五官により把握したものは単なる感覚の集まりではなく、対象が何であるかを把握する言語を伴うのである。このように宣長と唯識思想との相違点の一つは、認識と言語の関係についての考え方である。

こうして、感覚・知覚と一体となった言語によって上代の出来事は表現される。ここから宣長は神代の伝説について次のように語る。

凡て神代の伝説は、みな実事にて、その然有る理は、さらに人の智のよく知ルべきかぎりに非れば、然るさかしらを以て思ふべきに非ず、

（『古事記伝』六之卷、全集第九卷二三八頁）

「実事」には、上代の言葉に依らずに上代を語る事では達することはできない。古伝説は、上代人が経験した物事として、語り伝えの言葉に依り、「たゞ古への伝へのまゝに見べきなり」なのである。上代の言葉による事の世界は上代人の経験である。先の例で言えば、「取其矢、自其矢穴衝返下者」と口で唱えれば、それを唱え、聞いた上代の人々に天上へ射抜いた矢の穴が立ち現れた。すなわち言葉が実在を呼び起こしたのである。その経験を「実事」と宣長は表現する。

この考え方は唯識派の、外部世界は過去から蓄積された言語活動の産物とする思想に類似する。すなわち上代人は祖先たちの経験が織り込まれた言語を介して世界を見る。だが唯識派は、事物が心の外にあるとするのは迷妄であり、外部世界は心の現れだとしてその実在を否定する。この点でまた、宣長と唯識派は異なる。故に宣長はここで唯識思想を離れ、上代の言葉によってのみ上代の実、すなわち実在は明らかになると主張する。

凡て人のありさま心ばへは、言語のさまもて、おしはからるゝ物にしあれば、上代の万の事も、そのかみの言語をよく明らかにめさとりてこそ、知ルべき物なりけれ、

（同一之卷、同三三頁）

言語の違いが「世界の捉え方」の違いである¹⁴。言語と実在の関係を探求する宣長のこのような問いは、時代を問わない普遍的な問いである。哲学者の大森莊蔵（一九二一～一九九七）は「言語を知るとは、世界を見る見方を知ることであろう」（『言語・知覚・世界』五二頁）と言う。そして『物と心』の中の「ことだま論」において言語と実在の関係について述べる。

話者の「今朝賀茂川の水かさが増した」という声を聞いたとき、わたしに水かさの増した賀茂川、今朝の賀茂川が立ち現れる。・・・聞き手の側からすれば、言葉の意味の了解なるものは実は、話し手の声振りに触れられて動かされること、・・・或る「もの」「こ

と」が・・・じかに立ち現れること、に他ならない。そこに「意味」とか「表象」とか「心的過程」とかの仲介者、中継者が介入する余地はないのである。すなわち、言葉（声振り）がじかに「もの」や「こと」を立ち現わしめるのである。言葉の働きはこの点において、まさに「ことだま」的なのである。

『大森莊藏著作集 第四卷』（岩波書店・一九九九）一三六頁～一三八頁）

言語と実在を仲介し関係付ける、意味や心的過程はない。それらは独立して存在するのではなく、一つのものである。こうして言語を介して世界はじかに人間に立ち現れ、知覚される。すなわち言語・知覚・世界は、互いに切り離して扱うことのできない問いなのである。この思想は、「心と事と言とはみな相称へる物」という言葉と共鳴する。両者は同一の事態を志向しているのである。

第五節 フルコト 古語の真実性

宣長にとって古語はどのようなものであったかは、『古事記伝』の随所で明らかになる。たとえば、海幸彦・山幸彦の古伝説、特に山幸彦が海底にある海神の宮に行った話を次のように語る。

海神の宮は、海の底にある国なり、後ノ世のなまさかしき説どもは、古ノ伝への趣にかなはず、【伝書に龍宮と云る物あり、其ノ説るさま、あやしきまで此ノ段にいとよく似たる処あり、・・・此ノ段は、異国書に依て、造れるものかと、疑ふ人あるなり、されどそは、たゞ異国書のみ信みて、皇国の古ノ伝へを信ざるものなり、凡て皇国のは、其ノ書こそ後に出来つれ、其事は、神代より語リ伝へ来つるまゝなれば、・・・然れば此ノ段の伝説は、真なり本なり、・・・近き代の、なまさかしき人の心には、水ノ中に宮室などのあるべき理ナし、と思ひとるから、かの龍宮などの説をも信ず、此ノ段の事をも、実は海ノ底には非ずとして、・・・とりどりに云めれど、凡てさる類は、皆古ノ伝へに背ける、例の儒者意の私事なり、】¹⁵（同十七之卷、全集第十卷二四四頁～二四五頁）

天に高天原があるように、海底には海神の宮がある。それは上代人の世界観であり、上代人が海神の名を声にすれば、その実在を呼び起こす。そのように海神の宮が実際に海底にあると考え、信じ、伝えてきた上代人の経験は、上代人にとって真実である。だから宣長は「後ノ世の心を以てみだりに疑ふことなかれ」と言うのである。この上代人の経験の真実性は古語の真実性と言い換えることができる。上代人の経験は古語に現れるからである。また天照大御神が天石屋戸に隠れた段では次のように注釈する。

常夜往は、登^{トコ}許^{ヨユク}用由久と訓べし、常夜^{トコヨ}とは、常に夜^{ツネ}のみにて晝^{ヒル}なきを云り・・・【或人此事を疑^{ヒテ}て、天^ツ日は二^ツなきを、此時吾邦のみ常闇^{トコヤミ}にて、他国^{アタシクニ}はさもあらざりしは如何^{イカニ}と云は、殊に愚なる疑^ヒなり、他国にこのこと無しは、何を以てしれるにか、漢籍^{ミンケル}に所見^{ミエ}ことなきを以^テ云にや、抑^モ此時彼国の何^{イツレ}の代にあたりと思ふにか、はるかに上^ウ代のことなれば有^{アリ}無^{ナシ}ルべきに非ず、されど日^ヒノ神^{カミ}の隠^{カクレ}坐^マるなれば、万国共に常闇なりしこと疑ひなし、】^二

この注釈は上田秋成との「日の神論争」^二に関連する。この論争での宣長にとっての問題は、上代人に世界はどう現れたかであったのに対して、秋成は「客観的事実」を問題とした。つまり、宣長が上代人にとっての日の神という言葉の問題としたのに対し、秋成は日の神が客観的事実であるか否かを問題としたのである。この論争について、村岡と同時代人の和辻哲郎は次のように言う。

上田秋成は、・・・この論争に現れたところでは、きわめて合理的に思索し得る明晰な頭腦の所有者である。・・・神代史のかかわる所が地球上の一小部分たるわが国土のみであること、従つてそれはわが民族の神話に過ぎず、他の民族もそれぞれその神話を持つてゐるであろうことを主張している。これに対する宣長の答えは、彼の弱点をぶちまけたようなものである。・・・すでに天地とよい日月という以上は、皇国と唐天竺とによつて異なるはずがない。太陽は四海万国を照らしている。その太陽がこの土に生まれたことは古典の明記するところではないか、というのである。これは後代の知識による天体太陽と、神話における生ける日の神とを、単に「日」という言葉の媒介によつて結びつけたにはかならない。・・・神話のなかに生きている日神尊崇の体験は、天体太陽の知識などとは全然別のものである。・・・それを地球の知識や天体太陽の知識に結びつけてまで主張しようとするのは、狂信以外の何物でもない。『日本倫理思想史 下』（『和辻哲郎全集』第十三巻・岩波書店・一九六二、原著一九五二）二一八六頁～二一八八頁）

この和辻説は現在もお「日の神論争」についての主流的見解の一つである。和辻は、宣長が神尊崇の体験を自然科学上の太陽と結び付けた点を秋成は批判したと言う。しかし宣長は、秋成とは異なつて、上代人にとっての「日」、すなわち「尋常^{ヨソツネ}ならずぐれたる徳^{ゴト}のありて、可畏^{カシコ}き物を迦^カ微^ミ」（『古事記伝』三之巻）といい、海や山を神と呼ぶ上代における日を問題にした。ところがその日が、秋成にとつては天体の太陽に変わる。太陽にまつわる江戸当時の科学が事実であり、その事実と日の神が適合するか否かを問題にした。すなわち、日の神という言葉とその指示対象物の日を分離し、後代の知識による天体太陽という知見に基づいて、日本に特有の日の神と、

太陽とを結びつけるのは客観的な事実に反すると宣長を批判した。だが宣長は、上代人の生活の中に現れる日はどのようなものであったかを考え、それは万国をも照らす「可畏き物」^{カシコ}であつたと捉えた。日が万物・万国を照らすと捉えるのはどの国においても同じであり、インドでもそうであつた。たとえば『大智度論』巻二十六に、「日の出でて普く万物を照すが如く、仏の大悲の光明は、一切を憐愍して等しく度し給ふ。」とある。だから宣長は、上代人の日の神経験を「上ッ代の実」^{マコト}としてそのままに受け取つた。宣長はなぜそのような認識に達したのか。それは宣長が、「意と事と言とは相称へる物」という言語観を持つ、徹底した文献学者だったからである。

宣長にとって『古事記』は「上ッ代の実」^{マコト}を記す。だが古語は古事であることを、秋成は理解できなかった。その秋成を和辻は合理的だと評価し、宣長を狂信的だと批判した。和辻は同時代人の村岡と同じように、事実は言葉と離れてそれ自体で存在するという常識の下にいた。したがって日の神論争を正しく理解するには、宣長の主張の基礎にある言語観に着目することが必要であるとの認識には至らなかったのである。

結

宣長研究一般で、宣長と仏教との関係を探ることはこれからの課題である。一つには宣長は仏教を批判する、その一方で、終生熱心な浄土宗徒であつた。この宣長の両義的な態度の説明が必要である。さらに、宣長は仏教言語思想を自らの学問の基礎に自覚的に取り入れたが、宣長の文章からは仏教色を感じ取ることができない。それはなぜなのか、検討すべき問題である。

本論文では俱舎・唯識思想を取り上げ、宣長の言語観との関連性を考察した。宣長の言語観は「言語のさま」^{モノイヘ}、すなわち人が話す「音声の形」を重視するものである。次章では宣長の言語観と「声の宗教」といわれる浄土教との関連を考察する。

〔注〕

「岡田千昭『本居宣長研究』（吉川弘文館・二〇〇六）の「研究文献目録」参照。尚、田山令史『漢字三音考』―本居宣長の言語観―」（『佛教大学部論叢』九七巻・二〇一三）は、宣長が契沖の五十音論から仏教色を払拭して自らの音韻論を組立てたことを論じており、筆者は大きな示唆を得た。

「宣長と仏教の関係についての先行研究として、山下法亮『宣長少年と樹敬寺』（樹敬寺・一九六九・非売品）、高橋信也「本居宣長の仏教観」（『印度學佛

教學研究』二三卷二号・一九七五)、高木宗監『本居宣長と仏教』(桜楓社・一九八四)、森三樹三郎「本居宣長と仏教」(『佛教大学佛教文化研究所年報』創刊号・一九八二)、袴谷憲昭「宣長の仏教批判雑考」(『宣長の両部神道批判』(『本覚思想批判』・大蔵出版・一九八九)、中根道幸『宣長さん・伊勢人の仕事』(和泉書院・二〇〇二)等がある。

³ 十九歳の受伝は当時として年少である。隆円『浄行信法訣』によれば、在家対象の五重相伝受伝資格は原則として必須宗学知識保有の上で五十歳以上、日課念仏三万遍以上とされた。だが長谷川匡俊『近世念仏者集団の行動と思想』(評論社・一九八〇)はその原則はその通りには実施されなかったとする。とは言え、五重相伝受伝には一定レベル以上の宗学知識が要求されたことは確かであり、『事彙覚書』から見て、宣長には充分その資格があった。また宣長の二歳下の妹・はんは、二十九歳で五重相伝を受け、三十歳で剃髪して、名を知遊と改めた。

⁴ 結城令聞「江戸時代に於ける諸宗の唯識講学とその学風」(『日本仏教の歴史と理念』・明治書院・一九四〇)参照。

⁵ 中世の「相応」については、米倉利昭「「相応」の論の展開」(佐賀大学教育学部研究論文集)一五号・一九六七)、岩佐美代子『京極派和歌の研究』(笠間書院・初版一九七四・改訂増補新装版二〇〇七)を参照。

⁶ 『古事記伝』にはこの五つの語の外に、現在でも一般的に使われる「叶ふ」「相叶ふ」の語がある。

⁷ 横山紘一『唯識とは何か』(春秋社・一九八六)一三〇頁、二〇五頁、二〇九〜二一一頁。

⁸ 尼ヶ崎彬「心詞の戦略―定家歌論の本質」(『国文学・解釈と教材の研究』三三卷一三号・一九八八)一〇八頁。

⁹ 『古事記伝』の自筆稿本は草稿本(巻十八〜四十四のみ)、再稿本(全四十四巻)、三次稿本(巻一〜三のみ)の三種類が現存する。

¹⁰ 『古事記伝』(清栄社・一九八〇・全四十四巻;写真による再稿本の完全復刻版)巻一の十四丁裏、同巻七の六八丁表。

¹¹ 『事彙覚書』(全集別巻一所収)の「三蔵」の項目に以下の文がある。

三蔵 ――トハ、キヨウツツロン経律論ニ通ジタル人ヲ、時ノ天子ヨリ―ノ号ヲ玉ワリテ、諸経ヲ訳シムル也、又天竺のコヘコトバ声詞・物ノ名コトゴトク知ワケ、又

モロシ唐ノコヘコトバ声詞・物ノ名・文字コトゴトクニシル、此両朝ニ通達シタル人ヲ―ト申ス也。(全集別巻一 三一〇頁)

¹² 本庄良文『選択集』第十二章における随意・随他意説(『法然仏教の諸相』(法蔵館・二〇一四)所収)は、法然は確かに諸行による往生の可能性を完全に近い程度まで否定したが、文字通りの完全否定まではしていないとする。

¹³ 唯識思想については、横山紘一『唯識の哲学』(平楽寺書店・一九七九)、同『唯識とは何か』、同『唯識の真理観』、長尾雅人『中観と唯識』(岩波書店・一九七八)、同『撰大乘論下』(講談社・一九八七)、竹村牧男『唯識の構造』(春秋社・一九八五)、深浦正文『唯識学研究 下巻 教義論』等を参照。

¹⁴ 第二章で述べたように、宣長は、言語の違いは世界の捉え方の違いとする、ヴィルヘルム・フォン・フンボルト(一七六七〜一八三五)の言語観に近い思想を抱いていたと考えられる。フンボルト『言語と精神』(法政大学出版局・一九八四)参照。

15 三〇歳代の頃の『葬庵隨筆』（全集第十三卷）に、「唯神代ノ事ハ、高天原ハ高天原也、海神宮ハ海神ノ宮也、鑿説アルベカラズ」と記され、宣長にとつて上代の高天原と海神宮の古伝説は、「鑿説」^{サクセツ}、すなわち空論ではなかった。

16 天照大御神について『古事記伝』六之卷にはこう記される。

此ノ大御神は、即ち今まのあたり世を御照し坐々天津日に坐たり、されば月日は、今此ノ御禊^{ミシヅギ}によりて、始メて成出坐^{ナリイデ}せるぞかし、【此より前には、月日坐^{マス}ことなし、然るを世の識者^{モノシロト}、月日は天地の初発より自然ある物とし、天照大御神月読命をば、別なりとして、説^{コト}を立^{タツ}るは、何れの書に見えたるぞ、たゞ漢籍の理に溺^{オボ}れたる己が私^{オノ}シごとにて、甚^{イタ}ク古ヘノ傳ヘに背^{ソム}けり、（全集第九卷二八三頁〜二八四頁）

17 「日の神論争」とは、天照大御神は万国を照らす「日の神」であるとする宣長と、宣長説は誤っており、国毎にそれぞれの神があり古伝説があるとする秋成の間の論争である。この論争に関しては、中村博保「有効な本質、無効な本質 ―「日の神」論争について―」（『批評研究』四号・一九六一）、高田衛「日の神論争についての断章―宣長と秋成の思想の体質―」（『日本文学』・一九六三）の他、長島弘明等による多くの研究がある。

第五章 『古事記雑考』の言語観と「声の宗教」としての浄土教

序

第三章で、宣長は『古事記』の成立は、天武天皇が自ら読み上げた旧辞を稗田阿礼が誦習したことに基づくと捉え、『古事記』に上代の「声」を見出したとした。その上で、江戸期音韻論と契沖の「声の思想」を検討した。本章では「声」と浄土宗との関係を考察したい。浄土教は「声の宗教」であり、声を出して念仏を唱えることが重要視される。宣長は浄土宗の家庭環境の中で育った。俱舎・唯識は「意と事」と言とは相称へる物」という言語観形成に影響したが、浄土教は「声」の重要性を宣長に教えたと考えられないであろうか。

本居宣長に『古事記雑考』という草稿がある。『古事記伝』の総論部分である一之巻、二之巻の初稿ともいえるべきものである。『古事記雑考』の主要部分は、『古事記』研究が始まった明和元年（一七六四）から四年にかけて書かれ、そこには『古事記伝』（寛政十年・一七九八年完成）の総論部分が未完成な状態で表現されている。『古事記雑考』（以下『雑考』）を検討すれば、『古事記伝』一・二之巻の初期段階の考え方を把握できるのではないかと考えられる。『雑考』において宣長は、「皇朝の学問」において、古語を明らかにすることの重要性を主張する。古語を重視する言語観・学問観は、『古事記伝』再稿本でより詳しく展開され、『古事記伝』に至って完成する。以下で『雑考』の言語観を、浄土教と関連付けて考察する。

第一節 『古事記雑考』の言語観

『古事記』の成立は稗田阿礼の誦習に基づくことと捉えることは、宣長の古学の根底にある重要な考え方である。以下で全集本から『雑考』を引用するが、それは大変読みにくいものである。松阪市の本居宣長記念館にある原本はさらに読みにくく、縦横に加除訂正、欄外に多くの加筆があつて、宣長がこれを執筆するのにどれだけ試行錯誤したか、どれだけ推敲したかが窺われる。

本^ト此記ハ、稗田ノ阿礼ガ誦習^{ヨミナラフ}ヘル^{クチ}口ツカラノ語ヲ、ソノママニ記セル^{シル}ト見エタリ、……阿礼ガ誦習ヘル先代旧辞モ、本^{モト}ハ書キ伝ヘタル物ニ依ルヘケレハ、ソレモ漢文ニカケル書ナルヘシ、……マヅ古記モミナ漢文也、サレハ「漢文」ソノ書ヨリ「スグニ」タ、ニウツ

シテハ、古語ニカヘサント「シテモトカク」スレトモナホ、漢文ノツヅキ「ガ」ハナレガタ「シ」キカ故ニ、マツ人ノ口ニウツシテ此方ノ語「ヘカヘス也」・・・「天武」天皇ノオボシメシタチタル「御本」本ノ大御意モ、古語ヲ「大切ニ」オモクオホシメシ事ヲサトルヘシ、・・・「ワガ皇朝ノ学問ノモトツク処、コヽニアルヘシ」

（『雑考』・全集第十四卷一九頁、三〇頁）

阿礼は漢文表記の物を「古語ニカヘサント」読み上げた。天武天皇が阿礼に誦習を命じたのは、漢字の義理ではなく、古語の音声が大事だと思召したからである。宣長は、天武天皇が古語を大切にしたいという事実「ワガ皇朝ノ学問ノモトツク処、コヽニアルヘシ」と確信したのである。したがって学問の第一は、「古語ノ云ヒザマ」をよく知って「漢文ヨミ」を正すことである。

漢書又ハ後ノ世ノ書ヲ訓トハ「カハリテ、訓法コトニ大事也」・・・「スベテ」奈良ノコロマデハ、「人ミナ」ナホ古語ノ「云ヒザマ」フリヲ人ノヨクシレルユエニ、「タトヒ」漢文ニ「カケル物ニテモ、ソレニ迷ハズ古語ノツヽキニ訓ル也、然ルニ」ハマヨハサリシヲ、後世ハ、タヽ漢「文」ノ書ヲノミ、ツネニヨミンサレタル癖ノツキ「タルユエニ」テ、「古語ノサマヲハシラズ、カノ漢文ヨミノ方ヘノミ転リキタル也」・・・日本紀ノ訓ニモ、ソノ誤ガ多キソカシ、コレヲ弁ヘタヽス事、学問ノ第一也

（『雑考』二四頁）

古語を大事にする宣長にとって、「皇朝ノ学問」とは「古語ノサマ」を明らかにして上代を知ることであった。

「ワガ」皇朝ノ古書ハ、・・・タヽ古ヘヲシルセル詞ノ外ニハ、何ノ道理モ「理屈モナキ事ニテ聞ヘタルマヽ也」・・・タヽイク度モ古語ヲ明ラ「ムルヲ学問ノ第一トシ」メ、古ヘノテブリヲヨク知ルヲコソ「道」学問ノ要トハス「ル也」ヘケレ、「皇朝ノ学問ハ上代ノアリサマヲヨクシルヨリ外ハナキ事ニテ、ソノ事ニ何ノ道理モフカキ心モアル事ニアラズトシルヘシ、サテソノ上代ノアリサマヲシルニハ、古語ナラデハ知ルヘキタヨリナシ、古語ヲヨク弁ヘシリテソノ味ヲ意得ルトキハ、上代ノアリサマオノツカラシラレテ、ソノ詞ヲ見ルトキハ、其人ニマノアタリアフコヽチスル也」

（『雑考』・全集第十四卷二五頁）

なぜ皇朝の学問は「古語ヲ明ラムルヲ第一トシ」、「古ヘノテブリ」すなわち上代のあり様を知るより外はないのか。宣長はその理由を語らない。しかしここには重要な考え方が隠されている。すなわちそれは、上代の文字言語の始まりである漢字文に音声言語の痕跡が残されているとし、そこから古語を読み出して明らかにすれば、上代のありさまと人の心ばえの原初的な姿を知ることができることである。現代風に言えばそれは、知の「原型」、つまり人間はいかに考えるかという思考の原型を問うものであると考えることができる。

上代の思考を問うために、宣長には常に日本と中国とを比較する意識がある。漢学を充分知った上で、その「漢文意」^{カラフミゴコロ}を批判する。

〔人ミナ〕タレモタレモ漢文^{カラフミ}ニノミマドヒテ、大御国ノ古ヘヲワスレハテタル・・・サレバ今〔カノ〕ソノ書紀ノ事ヲアゲツラヒテ、学者ノカラブミ〔癖〕マヨヒヲサトシ、御国ノ学問ノ道^{ガクモン}〔スヂヲ示シテ〕シルヘシテ、此記ノ信ズヘキヨシヲアラハサント〔スル〕也、・・・〔学者ノ漢文心ノ痼疾サリガタク、〔学者ノ〕漢文ノ痼疾〔ヌケザレハ〕サラテハ、此記ノヨキ事アラハレガタケレバ也、・・・〔彼紀ハ〕・・・人ノ物イヒマデモ〔カラ国ノヤウニウツシテカゝレタルユエニ〕上ツ代ノアリサマニタガヒテ、〔マコトナラヌ詞〕^{ウケ}信カタキ事ナンオホ〔シ〕カル、・・・スヘテカラブミノ説ト云モノハ、カシコキ昔ノカラ人ノ、オノガ智慧ヲモテヨロツノ事ヲ考ヘ、ソノ理ヲ求テヨキヤウニツクリアテタルモノ也、

（『雑考』五〇頁、五二頁）

『日本書紀』に記される言葉は「マコトナラヌ詞」であり、それは漢籍からの影響による。書籍が到来してから漢文心の蔓延が始まり、その後の歴史に大きな影響を与えた。したがって文字が無かった上代は、どのようなものであったかを明らかにするのが宣長の学問であった。世評とは異なって、宣長は上代を理想化したのではない。文字を知らなかった上代人に、世界はどのように立ち現れたのか、神々はどう現れたのか、そして上代人は物事にどう処したのか、すなわち上代人の思考を明らかにするものである。その上代の把握方法は、『古事記』は語り伝えであると捉えたことと表裏一体である。『日本書紀』の、理を求める言葉とは異なって、上代の人々は、目に見え、耳に聞こえ、手に触れることのできるものしか言葉にせず、具体的に経験してきた事を語ってきた。

〔天地ハ天地也、月日ハ月日也〕ナヲ心ヲキヨラカニシテ、今一度ヨク思ヘ、天地ノ外ニ乾坤ト云物モナク、男女ハ男女、月日ハ月日、火水ハ火水〔也〕ニテ、タヽ目ニミエタルマヽ〔ニテ、外ニコレソ乾コレソ坤ト云モノアランヤ〕・・・〔サレハ吾〕大御国ノ古ニハ、サル〔ヤウノ目ニモ見エズ手ニモトラレヌ事ヲ、コチタク云ル事サラニナカリシ也、・・・シカルヲ、目ニモミエズ手ニモトラレヌ〔耳ニモ聞エヌ〕フカキ〔道〕理ヲ、・・・シヒテソノ名ヲツケ〔テ乾坤ゾ陰陽ナトイ云テ、イミシキ事ニスメリ、〕

（『雑考』五四頁）

つまり『日本書紀』と『古事記』の違いは、記される言語の違いである。一方は乾坤・陰陽などという抽象的な言葉、他方は月日は月日、火水は火水という目に見えるままの具体的な言葉である。上代世界を語る言葉としてどちらが「実^{コト}か」を宣長は問う。『古事記伝』の「意と事と言は相称へる物」という言語観は、『雑考』では次のように萌芽的に述べられる。

スベテ人ノ言語ハ、ソノ世ノアリサマソノ人ノワサト相カナヘルモノナルユエニ、ソノ言語ノフリヲ以テ、ソノ世ノアリサマモ〔ソノ〕人ノシワサ心バヘモオシハカル、モノ〔也、シカルニ彼〕ナルニ、此書紀ヲ〔見ルニ〕ハ、人ノ言語ノ〔ハタラキスギテサカシキ事〕サマ上代ノヨノアリサマ人ノ心バヘシワサ〔ノスナホナル〕ニアヒカナハズ、

〔『雑考』五七頁〕

この言葉は『古事記伝』再稿本でも、ほぼこのままに繰り返される。古語を明らかにすれば上代のあり様、人のしわざ・心ばえを知ることが出来る。ここで宣長は「言語ノフリ」と言う。第三章でこの言葉を考察したが、『雑考』では「漢語文ノ勢ヒフリ」、「古語ノ勢フリ」という表現がある。「語ノフリ」とは、語勢、語調である。その「語ノフリ」が『古事記』と『日本書紀』では全く異なるから、『古事記』を漢文調に読んではならない。『古事記伝』再稿本は、漢文風を洗い捨てるのが古学の旨であると言う。

此ノ方ノ語勢ニ訓ントスルトキハ、文字ヲ捨テカ、ハラズ、只其意ヲ得テ古語ノツバキザマニ訓ベキナリ、……イサ、カモ漢ノフリノ雑ラヌ清ラカナル古語ヲ求メテ訓ベシ、左右ニコノ漢氣ヲ洗ヒスツルゾ古学ノ旨ニハ有ケル、

〔『古事記伝』再稿本一上〕

古書の中でも『古事記』は特に訓みが大切であり、安万侶による阿礼の「勅語ノ旧辞」の撰録は古語を旨とするからであると言う。

此記ハ古書ノ中ニモ、コトニ古語ヲクハシク考ヘテ、訓ヲ〔大切ニ〕重クスヘキイハレアリ、……安万侶ノ〔此記ヲ〕撰述ヘル事ヲ云ル処ニモ、阿礼ガ誦〔ソラ〕タル勅語ノ旧辞ヲ撰録ストア〔リ、コレ〕ルハ、モハラ古語ヲ旨トスルユエ也、

〔『雑考』二八、二九頁〕

だが宣長は『日本書紀』を否定したのではなく、『日本書紀』の記事を尊重した。事柄を記すのに『古事記』よりも『日本書紀』の方が詳しいからである。『古事記伝』は『日本書紀』を大量に引用する。宣長の『古事記』註釈は『日本書紀』なしには成り立たなかった。

此記ノ劣レルハ、事をシルセル事多カラス広カラヌソ、アカヌ事ニハアリケル、

〔『雑考』六〇頁〕

さて古語の重視とは、「語勢」、すなわち話す声の勢い、調子、抑揚を重視することである。『古事記』がいかに成ったかの「記ノ起リ」を述べるとき、「記ノ本」は、天武天皇が旧辞を「大御口ツカラ誦タマヒ、トナヘタマル古語」であると言う。

コ、ニ勅語ノ旧辞トアルヲモテ〔見レ〕思ヘハ、モト天武天皇ノ大御口ツカラ〔帝皇日継先代旧辞ヲ〕誦タマヒ〔テ〕ツ、阿礼ニ聞カシメテ、ソノ如ク誦習〔セ〕ハシメタマヘル〔也、サレハ〕物トモ聞ユ、モシ然ラハ、此記〔ハソノ本ヲタツヌレハ〕ノモトハ、天武天皇ノ大御口ツカラ〔詔〕トナヘタマヒシ古語ナリ、

〔『雑考』七八頁〕

第二節 「諷誦」と「声の宗教」としての浄土教

『古事記』は天武天皇が命じた阿礼の誦習の声に基づく。その事情を記す前節末尾の引用文にある「天武天皇ノ大御口ツカラ誦タマヒ」の「誦」という語が、『古事記伝』刊本で「諷誦」という語に変わる。この変更は浄土宗が関わりと考えられる。

彼ノ天皇の大御口づから、此ノ旧辞を諷誦坐^{ヨミ}して、其を阿礼に聴取^{キキトラ}しめて、諷誦坐^{ヨミ}ス大御言のまゝを、誦^{ヨミ}うつし習はしめ賜へるにもあるべし、

〔古事記伝〕二之巻・全集第九卷七五頁

安万侶の『古事記』序には「誦」とあつて「諷誦」という語はない。にもかかわらず、宣長はなぜ誦から諷誦に変更したのか。諷誦とは仏教語であり、「フジユ」と訓む。諷誦とは節を付けて経典を暗誦することである。『無量寿経』に言う。

もし我れ仏を得たらんに、國中の菩薩、もし経法を受誦し、諷誦持説して、弁才知慧を得ずんば、正覚を取らじ。

〔浄土宗聖典第一卷 浄土三部経 仏説無量寿経〕卷上 二二九頁

また法然は『選択本願念仏集』第十二章で言う。

読誦大乘とは分ち二とす。一には読誦、二は大乗なり。読誦とはすなわちこれ五種法師の中に、転読・諷誦の二師を挙げて、受持等の三師を顕わす。十種法行に約せば、すなわちこれ披読・諷誦の二種の法行を挙げて書写供養等の八種の法行を顕わす。

〔浄土宗聖典第三卷 選択本願念仏集〕第十二、一六八頁

浄土三部経を披読・諷誦することによって書かれていた内容を理解し、称名念仏でなければ往生できないことを知る、それが読誦することの意味だとされる。では声を出して唱えることはなぜ重要なのか。法然はこう言う。

問うて曰く、『経』に十念と云い、『釈』には十声と云う。念声の義云何。答えて曰く、念声はこれ一なり。何を以てか知ることを得たる。『観経』の下品下生に云く、「声をして絶えざらしめ、十念を具足して南無阿弥陀仏と称ぜしむ。仏名を称するが故に念念の中において八十億劫の生死の罪を除く」と。今この文に依るに、声はこれ念なり、念はすなわちこれ声なること、その意明らかし。

〔浄土宗聖典第三卷 選択本願念仏集〕第三、一二二頁

法然は声と心との関係の中で、声を先に出している。声を先にせよと言うのである。仏を想う心があってもなくても、声に出せば仏を想う心はできてくる。まず声を出せと教える。阿弥陀仏は第十八願において、「我が名を称えよ、我が名を称えた者は誰彼の区別なく浄土に迎えよう」という誓願を建てた。その呼びかけに応じて、「南無阿弥陀仏」と称える。阿弥陀仏と凡夫の関係は、「呼びかけと応答」の関係である。宣長は少年の頃から『選択集』に親しんでおり、『事象覚書』の中に、『選択集』からの引用がある。

乃至ナイシ下至ゲシ

選択集ニ曰ク、問テ曰ク、經ニ云ヒニ乃至ト一釈ニ云フニ下至ト一、其意如何シ、答テ曰ク、乃至ト與ニ下至ト一、其意是レ一

〔也〕、經ニ云ルハニ乃至ト一者、從リレ多向フレ少ニ之言也、多トハ者上盡一形也、少トハ者下至十声一声等也、釈ニ云ルハニ下至ト一者、下トハ者、

対スル上之言也、下トハ者、下至十声一声等也、上トハ者、上盡一形也、

(全集別卷一 三二五頁)

右の文は、先に引用した『選択集』第三章の文のほぼすぐ後に続く、浄土宗の重要な思想を語っている。『無量寿経』の第十八願に「欲生我国 乃至十念(わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。)」の言葉があり、善導の『往生礼讃』に「上盡一形下至十声一声等(上一形を盡し、下十声一声等に至るまで)」の言葉がある。これは、念仏を称える回数は定まらないことをいい、たとえ十声でも一声でも良いとはいえ、一生涯に亘って念仏を称えよという教えである。宣長は十七、八歳の頃既にこの教えに注目していた。このように宣長は終生熱心な浄土宗徒であり、終生念仏を称え続けたのである。

浄土教は「声の宗教」だといわれる。この表現は矢吹慶輝「声の宗教と宗教の声」(『宗教界』第九卷二、四、五号・一九一三)が初めてとされる。矢吹はその論文の中で、世界の諸民族の宗教を考察した上で、インドの宗教について語る。

神は祈祷に由りて力を増し人は祈祷に由りて息を強くす。……祈祷と声音との密関を示せるものなり。……祈祷の言詞能く神を動かすと信じたるによる。……讃誦の伝承規定は儀式のそれとともに僧侶の重要事なり。彼の暗誦は印度人古来の特色にして其記憶力偉大なるは、今尚世界の人種を驚かせり。……音声によりて神力を左右するは声音は神力を有すと信ぜるによる。而して万事に之を利用しうるは声の力が万事に周遍しうるが故ならざるべからず。

(『宗教界』第九卷五号二六頁〜二七頁)

インドのこの事情は宣長も知っていたと考えられる。天台宗の安然は、『悉曇藏』巻一の最終部で、義浄の『南海寄帰内法伝』第三十四章の全部を原文のまま引用する。宣長は『悉曇藏』も『南海寄帰内法伝』も読んでいた。その中で義浄はヴェーダについて言う。

尊む所の典誥てんこうに四薛陀書へいだ有り。十万頌ばかり。辟陀へいだは是れ明解の義なり。……咸みな悉く口相傳授にして紙葉に書くにあらず。聡明の婆羅門有る毎に斯の十万を誦す。

〔悉曇藏〕、『大正藏第八四卷』三七六頁下

インドで長い年月に亘って音声だけでヴェーダを語り継いできたことは、音声の力は偉大であることを証明する。『古事記伝』の基には語り伝えという音声を重視する言語観がある。その一つの側面は、語り伝えは音声だけで伝わってきたという音声の力に対する確信であると考えられる。ヴェーダの伝承は、語り伝えられてきた古伝説を阿礼が誦習したという古事記成立事情と相通じるものがある。

また虎関師練（一二七八～一三四六）の『元亨釈書』には音声についての論がある。『元亨釈書』は、元亨二年（一一三二）に成立した日本最初の仏教全史である。京都遊学以前、宣長が十七歳から二十二歳にかけて京都に関する様々な事項を多くの書から抜き書きした『都考拔書』に、『元亨釈書』からの長文の引用がある。さらに『元亨釈書』の注釈書が、天和三年（一六八三）に出版された。契沖と同じ時代を生きた天台宗の学僧恵空（一六四三～一六九一）の『元亨釈書和解』である。恵空には『徒然草参考』という著作があり、宣長十七、八歳の頃の抜書集『事彙じい覚書』に、その著作から仏教事項を引用する。このことから宣長は、同じ著者の『元亨釈書和解』（以下『和解』）をも知っていたと考えられる。『元亨釈書和解』の中で恵空は『元亨釈書』の音声論の注釈で諷誦という言葉を使う。

楞嚴リョウガン曰、此方真教体、清浄コノホウノシンノギョウタイハ、シヨウジョウウアリト在二音聞オンモンニ一、声韻シヨウウン之作也、楞嚴サク、在音聞之下二、……此娑婆世界ハ、耳根最利ニコロシモノトモチサカシ、故二音声ヲ以テ、仏事ブツジヲ為、耳根ヨリ識ヲ発シテ、声ヲ聞ニ由テ、第六識ノ中ノ、聞恵モンエヲ引生シ、名句文ヲ縁ジテ解トキトス、……陳思王、……遂製二転読七声ツイセイマス、テンドク昇降曲折之響シヨウゴウキョクセツノキョウ一、世ノ諷誦咸憲章焉、

〔和解二十二〕、『統神道体系 論説編（三）三一五～三一六頁〕

恵空は、この世界は「耳根利」、すなわち聴覚は優れているので音声を以て仏事、すなわち仏の、声による教化活動をするとし、陳思王は「諷誦」をみな明らかにしたと言う。「耳根利」とは天台智顗の『法華玄義』に「此土耳根利故偏用聲塵（此の土は耳根利なるが故に、偏に声塵を用う）とあり、恵空はここで仏教における声の重要性を語っている。また仏書では「音作仏事」と同じ意味で「声作仏事」という言葉がある。この「耳根利」及び「声作仏事」という言葉が、恵空より半世紀後に生まれた浄土宗の学僧関通（一六九六～一七七〇）の著作にある。関通は若い時に『元亨釈書』の法然伝を読んで以来、専心称名に励んで専修念仏の行者となり、伊勢長島高岳寺に住して伊勢を教化する一方、尾張・三河に浄土律を広めた。また関通の実弟が伊勢の大福寺で亡くなったという記録があり、関通兄弟と伊勢と

の関係は深かった。『雲介子関通全集』全五巻（関通上人全集刊行会・一九二六～一九三七）があり、著作と「関通和商行業記」（享和二年・一八〇二）等の伝記が載る。全集巻一に所収される『燧囊俚語』^{ひうちぶくろ}に言う。

先づ此の南閻浮提は耳根勝利の所でござる故に、仏の説法は六根の中口業なれば、口音陳唱とて、仏意一音演説法、衆生隋類名得解なれば、得益の人を声聞衆とも、聴衆とも云ふ。・・・爰を以て声仏事を成すと云へる事知るべし。一切善悪、世間出世、真俗二諦、万物の事、語言音声にあらざれば成弁することなし。・・・我等南無阿弥陀仏とだに申せば、仏よく聞分け玉ふべし。これ閻浮耳根勝利の現證なり。

（『関通全集』第一巻五四四～五四五頁）

関通は口称念仏の浄土僧であるだけに、声による教化活動をより強調している。伊勢で活躍した関通ではあるが宣長との接点は不明である。だが関通の活動から、伊勢地方での浄土宗の興隆状況を窺うことができる。

熱心な浄土教徒であつた宣長の家族は、浄土宗の伝統に則り、法事で浄土三部経を読誦し念仏した。法事の際、どのように読誦・念仏したのかの様子が日記に載る。たとえば寛政二年（一七九〇）十月十四日の夜、本居家の初代・本居武秀二百回忌の場合のやり方と役割分担である。「老丁切」を宣長、「諷誦」を妻と息子二人、「次念仏」を宣長の妹と宣長の娘三人が行っている。諷誦とは經典等からとつた諷誦文を節を付けて読むことであろう。宣長は『古事記雑考』では誦という言葉を使っていたが、『古事記伝』では敢えて諷誦に変えたのである。仏教の諷誦のように、天武天皇は阿礼に対して声に出し、節をつけて帝紀・旧辞を読んで聞かせた。阿礼の誦習とは、節を付けて読み上げることであると、早くに指摘したのは山田孝雄『古事記序文講義』（国幣中社 志波彦神社鹽竈神社・一九三五）である。山田は『古事記』にある「上去の声のしるし」は漢語の平・上・去・入の四声のことではなく、声の上げ下げのことであると解釈する。『古事記』に上去のつけ方が少ないのは、最初にはあつたものがだんだんと脱落したからではないかと言う。しかし宣長は、『古事記雑考』「凡例」で、それは四声のことだと明確に言う。

神ノ御名ナト〔ノ中〕ニ、上ノ字〔アル〕或ハ去ノ字ヲ小ク書ソヘタルハ、漢〔文〕国ニ定スル四声ノ目ヲ借リテ、音ノ上リ下リヲ〔教ヘ〕示シタル也、凡漢語ノ音ニハ、平上去入ト四ツノ異アリ、此方ノ語モカレニ効ヒテ云バ、平上去ノ三ツノ声アリ、入声ト云モノハナシ、

（『雑考』八八頁）

これは『古事記伝』でも繰り返されており、山田は宣長の見解を充分に知っていた。だが山田は漢籍の深い学識に基づき、誦には節をつける意があることを前提に議論する。「上去のしるし」を単純に四声と解釈したのでは、「誦」が帝紀旧辞を読む声の上がり下がりだとすることと矛盾する。したがって山田にとって、「上去」は声の上がり下がりの指示でなければならなかった。一方、宣長は読経の音楽性に注目していた。『菅笠日記』に長谷寺参詣の件があり、千部の読経の声に魅せられたことが載る。

猶そのわたりたゝずみありく程に。御堂のかたに。今やうならぬ。みやびたる物の音の聞ゆる。かれはなにそのわざするにかと。しるべするおのこにとへば。此寺はじめ給ひし上人の御忌月にて。このごろ千部の読経の侍る。日ごとのおこなひのはじめに侍る。樂の声也といふに。いときかまほしくていそぎまいるを。・・・はやく声やみぬるこそ。あかずくちをしけれ。(全集第十八卷三三九頁)

經典読誦に節が付くように、古伝説の口承には節が付く。それを明確に表現するために、宣長は「誦」という語を『古事記』にはない「諷誦」という語に変えたのではないかと考えられる。節を付け、感情を込めて語り伝えを声にすれば、神代の出来事がまざまざと眼前に立ち現われる。声、すなわち言語と、それによって立ち現われる実在とは一体である。このような意味で阿礼の誦習には人々が語り伝えてきた経験が保存されており、その語り伝えを記したのが『古事記』であると宣長は捉えた。

こうして宣長は、『雑考』では「諷誦」という語を直接には使わないにしても、仏教の諷誦を念頭に、『古事記』の本には阿礼が誦習した「声」があると解釈したと考えられる。そこに仏教の、声に込められた言語思想の影響が認められるのである。

第三節 古学の対象としての「奇^{クシク}靈^{アヤシ}き上代」

第一節で述べたように、宣長は、古語を明らかにして「古への手ぶり」を知ることが皇朝の学問の旨であるとする。「古への手ぶり」、つまり上代のあり様は『古事記伝』全体で明らかになるものであるが、宣長が神代を基本的にどのようなものであると捉えたのかを示す言葉が『雑考』にある。『雑考』末尾にあり、「直毘靈」の初稿である「道テフ物ノ論」に入る直前で次のように語る。

神代ノ事ハスベテ奇^{クシク}靈^{アヤシ}クシテ、後ノ世ノマノアタリ見聞ク常ノアリサマトハ、イタク異ナル事ノミ多シ、凡テ漢国モイヅクモイヅクモ、イトイト上ッ代ニハサルアヤシキ事ノ多カリシナリ、然ルニ漢国ハ、周ノ代ナトニ降りテハヤ、人心サカシクナリテ、国ヲ治メ人

ヲ導クワザノミ旨^{ムネ}トナレルカラ、孔子ノ古キ書ドモヲ定メラレシニモ、後ノ代ニ伝ヘテ人ノ教トナリヌベキ事ヲノミ扱ミ取テ、余リハステラレシヨリ、後ソノ流^レヲクム輩、ミナソノ心ハヘニナレリシ也、サレハ周ノ代ナトマテハ、ナホ上ツ代ノアリサマヲ書^キ伝^ヘタル書^{フミ}イト多カリシカド、モハラ孔子ノ書ヲノミ旨^{ムネ}ト学フ世ニナリテハ、サル古^ヘノフルメカシキ書ドモハ、用ナキ物ニ思ヒナシテ取りモ見ネバ、オノヅカラスタレユキシナリケリ、

〔『雑考』九一頁〕

神代ノ事は奇^{クシ}ク靈^{アヤシ}きものであり、後世のありさまとは大きく異なる。だが上代は中国でも同じように靈妙奇異な事が多いにもかかわらず、孔子の書が出てからそれは真実ではないとされ、理によつて世界を解釈するようになった。周の時代までは上代のあり様を伝える書があつたが、孔子の書を学ぶ世になつて以降、それは捨てられた。その事情は日本でも同様であり、中国と同じような事が起きている。

此方ノ人モサル漢人ノ作レル書ヲノミ常ニ見ナレテハ、誰モソレヲ天地ノオノツカラノ真^{マコト}ノ理トサダメテ心ノ底ニシミツキヌレバ、神代ノアリサマノ奇^{クシ}ク靈^{アヤシ}キヲ見テハ、サハアルマジキ事ト例ノ己ガ心モテオシハカリツ、アナガチニ今ノ世ノツネノコトワリニ引キ合サントスルハ、イトモカシコク且ツハナカナカ愚ナルワザ也カシ、凡テ今ノ世ニ見エヌ事ヲ聞テハ、アヤシミテ古^ヘモサル事アルヘカラズト思フハ、己ガナレタル所ニオボレテ他ヲシラヌ儒者^{ジュウシャ}心ナリ、

〔『雑考』九一頁〕

つまり宣長は、神代は奇^{クシ}ク靈^{アヤシ}きものであり、神代の事は後世の理によつたのでは理解できないとするのである。これは後の『古事記伝』で繰り返し語られる宣長の基本的思想である。宣長は神代だけでなく、今の世でもこの世の中は奇^{クシ}ク靈^{アヤシ}きものであると言う。

今ノ世ヲ見ヨ、春秋オリオリニウツリユクアリサマヲ始^メトシテ、ソラク月日ノサマモ、目ニ見エヌ風ノシワザモ、雲霧雨雪モミナアヤシク、又鳥ノ大ソラヲカケリ、魚ノ水ノソコニアソブナト、人ノモノイヒアリクマデスベテ思ヒモテユケバ、此ノ天地ノ間ニ一ツモアヤシカラヌ事ハナキゾカシ、

〔『雑考』九一頁、九二頁〕

世が奇^{クシ}ク靈^{アヤシ}きものであることは『玉勝間』五の巻「あやしき事の説」に具体的に記され、^二「世ノ中にあらゆる事、なに物かはあやしからざる、いひもてゆけば、あやしからぬはなきぞとよ」と語られる。とは言え、「奇^{クシ}ク靈^{アヤシ}き世界」のあり様は神代に最も鮮明に現れる。漢字到来によつてもたらされた、「理」による世界の解釈が上代の人々には無縁であるからである。神代は奇^{クシ}ク靈^{アヤシ}きものであるとする考え方は、『雑考』の少し前の時期の作とされる『本居宣長随筆十一卷薺庵随筆』でより詳しく展開される。

神代ノ事ヲトカク理ヲツケテ論スルハ、大ナル誤ナリ、……スベテ神ハ神妙不測ナル物ナレハ、奇異アル事ハ固リ其ノ処也、……天地ノ間、一物トシテ奇怪ニアラザル事ナシ、然シテ是レヲ奇怪ト思ハザルハ、常ニ見ル処ノ物ナルユエ也、神代ノ事ハ今見ザル事故ニ、コレヲ異シム也、……唯神代ノ事ハ、高天原ハ高天原也、海神宮ハ海神ノ宮也、鑿説アルベカラズ、スベテ神典ヲ読ムニ、ミナ此ノ心得ニテアリノマ、ニ信ズベキ事也、己ガ凡夫ノ少量ノ知識ヲ以テハ、ナカナカ神ノ妙理ハ測リガタカルベシ、……釈尊モ、我カ法ハ妙ニシテ難シレ思ヒト説キ玉ヘリ、仏法モ妙アルモノナレハ、思ヒ議リカタキ所アリ、……トカク吾邦ノ神道ハ、未タ漢土ノ文字渡リ来ラザル以前ノ心にナリテ見ルヘキ也、

〔『薜庵隨筆』、全集第十三卷五九八頁〜五九九頁〕

神代ノ事は今の世に見ることができないために奇怪に見える。だが『古事記』を読むに、高天原も海神宮も「アリノマ、ニ信ズベキ事」である。この考え方は、前章第五節で考察した「海幸彦・山幸彦」の古伝説や「日の神」についての宣長の論述と全く同じである。これは宣長において終生一貫する重要な考え方である。「意と事と言とは相称へる物」であり、古語は古事であつたのである。

ここで宣長は、「吾邦ノ神道ハ、未タ漢土ノ文字渡リ来ラザル以前ノ心ニナリテ見ルヘキ也」と言う。後世の人々は、「未タ漢土ノ文字渡リ来ラザル以前ノ心」で神代を見ることができないために、高天原や海神宮を上代人のように信じていることができない。また宣長は、「凡夫ノ少量ノ知識」では神の妙理は測り難く、釈尊も「我カ法ハ妙ニシテ難シレ思ヒ」と説き、「仏法モ妙アルモノナレハ、思ヒ議リカタキ所アリ」と言う。「我法妙難レ思」は『法華経』「方便品第二」にある言葉である。確かに凡夫の浅知恵では神の妙理や仏法の妙に達することは難しい。しかし凡夫であっても、努力して「未タ文字渡リ来ラザル以前ノ心」で神代を見ようとすれば、その靈妙さを知ることができるのではないかと宣長は考えたと思われる。その心によって「唯神代ノ事ハ、高天原ハ高天原也、海神宮ハ海神ノ宮也」と信じてこられた。次節で、「未タ文字渡リ来ラザル以前ノ心」で神代を見するという方法を検討する。

第四節 「文字渡リ来ラザル以前ノ心」と「心ノ用ヒ方」

『日本書紀』は上代のあり様・人の心ばえに「相カナハズ」、つまり上代人の言語経験を表現しないという『日本書紀』観は、ある面では紫式部『源氏物語』の「『日本紀』などはただ片そぼぞかし」という言葉を踏まえるものである。すなわち紫式部は、『日本書紀』に記

されている事は上代人の経験のほんの一部分の記録に過ぎず、表面的であるというのである。宣長は『紫文要領』で言う。

こちなくも聞えおとしてけるかな、神代よりよにある事をしるしをきけるなり、日本紀などはたゝ「かた」かたそはそかし、これらにこそ、みちみちしくはしきことはあらめとわらひ給、

源氏の君の詞「也」・・・「われは無骨に、大切なる物語を申」くたしたる哉、「いかにもそのおほせらるゝ」如く、みなまことにて「候、物語共はみな」、神代より世間にあ「る」事をしるせし物なるべし、日本紀などは、たゝかたはし計にて「こそあらめ、此」物語共にこそは、道の「事」くはしき事はある

宣長は紫式部の言葉を承けて自らの物語論を展開する。源氏物語を読む時、人はどのように登場人物になりきるかを語る。

この物語をよむときは、源氏君をはしめとして、よき事のかきりを取りあつめたるいにしへの人々にまのあたりましはりて、其かたちを見、其言語をきゝ、其しわざになれ、其心のそこ迄しりて、其世の雲の上の有様、貴人の風儀、折々の公事節など迄、こまかに今見聞くがごとし。

このように『源氏物語』を読めば、当時の人々に目の当りに交わつて、その形を見、その言葉を聞き、そのしわざに慣れ、その心の底まで知つて、その世のありさまを今見聞くようだという考え方は、すでに『排蘆小船』の歌論に見ることができる。

情モ詞モ悉皆古昔に立カヘリ、古人ニナリテ、イニシヘノ風雅ノ境界ニナラン事ヲ求ル也、

（『排蘆小船』全集第二卷四〇頁）

心ヲ用テ古ヲ学フ時ハ、ミナ古ニナリカヘル事也、

（同四一頁）

此歌ノ徳、只性情ヲノヘテ思ヒヲハラスノミナラス、古昔ノ風雅ニ化シテ、古人ノ心ニナリ、古人ノ詠吟ヲナスコト、何ヨリノ勝事ナラズヤ、

（同四二頁）

古ヘノ書ヲ心ヲ入レテヨクヨク見レハ、ソノコトバミナ我物ニナリテ、・・・シカルニ今ノ人、源氏見ル人ハ多ケレト、ソノ詞一ツモ我物ニナラズ、・・・心ノ用ヒヤウアシキユヘ也、源氏ニカキラズ、スヘテ歌書ヲ見ルニ、ソノ詞一々ワガモノニセント思ヒテ見ルヘシ、心ヲ用テモシ我物ニナル時ハ、歌ヲヨミ文章ヲカク、ミナ古人トカハル事ナカルヘシ、

（同五三頁）

古歌や源氏物語を味わうには「古人ニナル」こと、そのためには「心ノ用ヒヤウ」が重要である。この『排蘆小船』の考え方について、

『小学館古典文学全集・近世随想集』所収の『排蘆小船』校注者・鈴木淳は、右の三番目の引用文に注を付け、「ここに述べられる擬古典主義は、徂徠の次のような古文辞学の方法に通じるものがある」として『徂徠先生学則』の文章を掲げている¹³⁾。確かに京都遊学時代に学んだ古文辞学の影響があるであろうが、ここで問題にする「文字渡り来ラザル以前ノ心」とはどのようなものを考察しようとすれば、それに加えてさらに別の考え方が必要だと考えられる。先に引用したが、『雑考』には次の言葉がある。

上代ノアリサマヲシルニハ、古語ナラデハ知ルヘキタヨリナシ、古語ヲヨク弁ヘシリテソノ味ヲ意得ルトキハ、上代ノアリサマオノツカラシラレテ、ソノ詞ヲ見ルトキハ、其人ニマノアタリアフコ、チスル也、
（『雑考』二五頁）

文字渡来以前の上代を知るためには、古語によつてしか知るべきたよりがない。それは、『古事記』が記す漢字から出発して漢字以前の古語を読み出そうとすることであり、上代を知るとは、大変矛盾した困難な事であることをいう。その困難を宣長は自覚し、上代を知るとは、「未^タ文字渡り来^ラザル以前ノ心」で上代を見ることがするのである。そのためには古歌や『源氏物語』のような歌や物語を味読する経験を超える必要がある。宣長から見て、源氏物語の世界、平安朝の世界は理解が容易であった¹⁴⁾。言つてみれば平安期は江戸期とは地続きであった。しかし上代は江戸期とは断絶があった。つまり「常ニ見ル処ノ物」とは異なつて「神代ノ事ハ今見ザル事」であった。そのため、今の世の物の見方を一旦捨てて、上代に入り込み、上代人にならなければならない。

しかし歌や物語を味読する以上に、心の用ひ方によつて古人になること、つまり「未^タ文字渡り来^ラザル以前ノ心」で見るとは簡単なことではない。それには心の用い方の修練がいる。その修練には身近な実例があった方が近づき易い。そこに浄土宗が関係すると考えられる。その実例とは浄土宗の「念仏三昧」であったと考えられる。三昧とは心を静めて一つの対象に集中し心を乱さぬ状態、あるいはその修練をいう。だが宣長自らが、出家者のように長く厳しい修行の必要な三昧を実践してその境地に達したというのではない。心の用い方の理想的な手本として、三昧があったということである。『事集覚書』^{（じい、おぼえがき）}の中に「三昧」という項目がある。

三昧サンマイ 三昧トハ、心ヲミダレヌヤウニシテ、他事ヲマジエヌ也、念仏三昧ナド云

（全集別巻一 三二二頁）

大乘經典では種々の名称を付した数多くの三昧が説かれ、代表的なものに「般舟三昧」がある。般舟三昧とは、仏国土に現在する仏が面前に立ち現れるという内容の三昧である。源信の『往生要集』に次の言葉がある。

導和尚どうかしやうの観念門くわんねんもんに云く、般舟三昧經はんじゆざんまいきやうに、仏ぶつ、跋陀和ばつだわに告げたまはく、この行法ぎやうぽうを持てば便ち三昧さんまいを得、現在の諸仏しよぶつ、悉く前にありて立ちたまふ。それ比丘びく・比丘尼びくに・優婆塞うばそく・優婆夷うばいありて、法の如く、持戒また完そなく具そなはらば、独り一処ひととこに止まり、西方の阿弥陀仏あみだぶつ、今現げんにかしこに在ましますと念ぜよ。聞く所に随まひて当に念まずべし、

〔日本思想大系6 源信〕一九六頁〕

一方法然は、心を統一して実践する行（定善）も、心が散り乱れたままで実践する行（散善）も、我々凡夫には容易にはできない行とする。特に心を集中して仏を見ろという「観仏三昧」は凡夫には容易ではないとし、「念仏三昧」を説く。

ただ念仏三昧ねんぶつさんまいの一行いっぎやうを以てすなわち阿難あなんに付属ふぞくして退代けだいに流通りつうせしむ。……何ぞ観仏三昧くわんぶつさんまいを廃はいして念仏三昧ねんぶつさんまいを付属ふぞくするや。答えて曰く、「仏の本願ほんがんに望のぞむるに、意衆生いしゆじやうをして一向いっかうに専ら弥陀仏あみだぶつの名を称なせしむるに在あり」と云う。定散じやうさんの諸行しよぎやうは本願ほんがんに非あらざるが故ゆゑにこれを付属ふぞくせず。またその中なかにおいて、観仏三昧くわんぶつさんまいは殊勝しゆしやうの行なりといえども仏の本願ほんがんに非あらず。故ゆゑに付属ふぞくせず。念仏三昧ねんぶつさんまいはこれ仏の本願ほんがんなり。故ゆゑに以てこれを付属ふぞくす。

〔浄土宗聖典第三卷 選択本願念仏集〕第十二、一七一頁、一二二頁〕

さらに『三昧発得記』では、念仏によつて浄土の様相と仏を目の当たりに感じることができるといふ「三昧発得」の体験を語る。

念仏七箇日ノ内ニ、地想観ノ中ニ、瑠璃ノ相少分コレヲミタマフト。二月四日ノ朝、瑠璃地分明ニ現シタマフト云。六日後夜ニ宮殿ノ相コレヲ現スト云。七日カサネコレヲ現ス。スナハチコレ宮殿ヲモテ、ソノ相影現シタマフ。総シテ水想、地想、宝樹、宝池、宝殿ノ五ノ観、……毎日七万念仏不退ニコレヲツトメタマフ、コレニヨリテコレヲ現ストノタマヘリ。……（元久元年辛酉）正月五日、三度勢至菩薩ノ御ウシロニ、丈六ハカリノ勢至ノ御面像現セリ。

（昭和 新修法然上人全集八六五〜八六七頁）

宣長二十二歳の頃の「浄土釈教の歌として読侍ける」と題して『石上稿』に所収される十八首の歌がある¹⁵⁾。その内の一首、「となふれば十声の御名をしるへにて弥陀の顔をみるそうれしき」は、宣長が称名念仏によつて阿弥陀仏の顔を見たという経験を詠んでいる。浄土宗では、凡夫は煩惱にまみれているので自力では見仏できないが、口称念仏による阿弥陀仏の加念を得て仏を見るとされる。そのような浄土宗の教えに添いながら宣長は、「未タ文字渡り来ラザル以前ノ心」になるように努力したと考えられるのである。

たとえば宣長が「あなかしこ」とかしこむ件がある。

（吾者アハヨモツヘダヒシツ為黄泉戸喫ヨモツヘダヒの注釈） さて黄泉戸喫ヨモツヘダヒとは、黄泉国ヨミノクニの竈カマドにて煮炊ニカシキたる物を食を云り、是なむ火を忌清む事の本なりける、……

あなかしこ万の禍は、火の穢ることから起るぞかし、禍の起るは、此ノ黄泉の穢より成坐る禍津日神の靈なり、火穢るときは、此神ところ得て荒ぶる故に、万の禍おこるなり、神ノ道を志さむ人は、由なき漢意を捨て、よく此レを思ふべきことぞ、かゝれば、民のを撫世を治むには、先ツ天ノ下の火を忌清めて、神の御心を取り奉るべきものぞ、・・此御言をよく味ひて、あなかしこ火の穢をなほざりにな思ひなしそ、

〔『古事記伝』六之卷、全集第九卷二四一頁〕

宣長の「あなかしこ」の最もよい例は、神功皇后が「神帰」して神のお告げを仲哀天皇に伝えたとき、天皇がそれを信じなかったために神の怒りに触れて崩御してしまった件である。

此ノ教諭し給ふ神は、天照大御神に坐スを、痛可畏、其ノ大命を信賜はずて、為レ詐神とさへ申し給へれば、大く忿し賜ふこと宜なり、天ノ下得所知看さぬも宜なり、痛可畏、痛可畏、【世ノ人よ、世ノ人よ、此をよく思ふべし、よく思ふべし、天皇のみにも坐シまざず、天ノ下には、誰しの人か此ノ大御神の大御心に背奉りては、一日片時も得在ルべき、あなかしこ、あなかしこ、】

（同三十之卷、全集第十一卷三五〇頁～三五二頁）

宣長はここで「あなかしこ、あなかしこ」と、上代人の心と一体となって神の怒りへの畏れを表明している。それは心の用い方の実践であった。

結

本章で考察したように、宣長は「未タ文字渡り来ラザル以前ノ心」で上代を見ようとした。その心なしには上代を理解できないと考えたのである。宣長のこの考え方は、歴史を理解するとはどういうことかという問いを提起する。それはそもそも歴史とは何かという、洋の東西を超えた普遍的問いに繋がる。そしてこの普遍的問いは、「事実とは何か」の問いをその中核に含む。これまで論じてきたように、宣長が上代の「事実」をどう捉えたかは、宣長研究において様々な議論のある重要な問題である。すなわちそれは「宣長問題」をどう捉えるかという問題に繋がる。

次章では『古事記雑考』の歴史観を、村岡典嗣と津田左右吉の見解とともに、二十世紀の西洋歴史哲学の、歴史とは何か、歴史事実とは

何かをめぐる議論を参照して考察する。

〔注〕

¹ 『古事記伝』稿本については以下の研究がある。

- ・岡田米夫「古事記伝稿本の基礎的研究（上）（中）（下）」（『皇学』第一巻四号・一九三三／九、第一巻五号・一九三三、第二巻一号（一九三四）
- ・岩田隆「『古事記伝』の起稿と稿本に関する一臆説」（『鈴屋学会報』第六号・一九八九）
- ・同「『古事記伝』一之巻の明和八年成稿説について」（『鈴屋学会報』第七号・一九九〇）
- ・千葉真也「『古事記雑考』訓例の根拠」（『相愛大学研究論集』第七号・一九九二）
- ・同「古事記伝浄書再稿本四之巻の成立について」（『相愛大学研究論集』十一号・一九九五）
- ・同「古事記伝再稿本之巻三之巻の成立について」（『鈴屋学会報』十二号・一九九五）
- ・同「『古事記伝』一之巻の成立について」（『国語国文』七二巻二号・二〇〇三）等を参照。

² 『雑考』からの引用は、全集凡例に従って加筆部分は小文字、もとの本文を抹消した部分は「」とした。

³ 野崎守英「本居宣長における注釈の意味するもの」（『哲学誌』第二〇号・一九七七）、同『道 近世日本の思想』（東京大学出版会・一九七九）参照。

⁴ 藤堂恭俊『選択集講座』（浄土宗・二〇〇一）三七二頁参照。

⁵ 「念声は一論」として多くの研究がある。福原隆善「念声は一論」（『浄土宗学研究』十一号・一九七九）、永井隆正「法然上人における念と声について」（『仏教文化研究』二九号・一九八四）等参照。また藤堂恭俊『選択集講座』（浄土宗・二〇〇一）参照。

⁶ 藤堂俊英「声と耳根の利―良忠上人の著作から―」（『浄土宗学研究』一八号・一九九二）参照。

⁷ 『元亨釈書』は『国史大系 第三十一巻』（吉川弘文館）に所収。藤田琢司編『訓読 元亨釈書 上下』（禅文化研究所・二〇一一）の『元亨釈書』について、坂本太郎『史書を読む』（中央公論社・一九八二）、大隅和雄『中世仏教の思想と社会』（名著刊行会・二〇〇五）等を参照。

⁸ 『元亨釈書和解』は『続神道体系 論説編（一）』（三）』（神道体系編纂会・二〇〇二／二〇〇五）に所収。同巻の曾根正人による「解題」を参照。

⁹ 宣長の『事象覚書』の典拠文献の一つに恵空の『徒然草参考』があることを指摘したのは『本居宣長全集 別巻一』の「解題」である。中根道幸『宣長さん 伊勢人の仕事』（和泉書院・二〇〇二）も『徒然草参考』に触れている。

¹⁰ 前掲の藤堂論文を参照。

¹¹ 日記には折々の法事の模様が記載されている。以下は寛政二年（一七九〇）十月、本居家の初代・本居武秀二百回忌の場合である。

十四日夜法事

老丁切 春庵 (筆者注…春庵は宣長の号)

諷誦 かつ (宣長の妻)、

同 健亭 (長男・春庭、健亭は通称)

同 栄次郎 (次男・春村、栄次郎とも称する)

次念仏 知遊 (宣長の妹、俗名はん、剃髪して知遊と改める)

同 おひた (長女・飛驒)

同 おみの (次女・美濃)

同 おのと (三女・能登)

諷誦 親戚二名

次念 親戚及び近隣者二四名 (宣長全集第十六卷、七三七頁)

12 『玉勝間』五の巻「あやしき事の説」(全集第一卷一五〇〜一五一頁)で、人間に首、耳、目、鼻、口、手、足、更に心があることの不思議さを語る。

「あやしき事の説」にすぐ続く「また」と題する文章は、第一章で引用したように丸山眞男が「本居宣長の比類ないイマジネーションの能力(他なるものの理解力―人間の生殖行為についての「玉かつま」の記述を見よ!)」と感嘆したものである。

13 『徂徠先生学則』からの引用文は以下の通り。

吾^{われ}于^う鱗^{りん}氏の教^をへを奉^{たてまつ}じて、古^{いにし}へに睚^みて辞^をを修^をむ。之^をを習^をひ之^をを習^をひ、久^{ひさ}しうして之^をと化^をして、辞^を氣^を神^を志^を、皆^{みな}肖^にたり。辞^を氣^を神^を志^を皆^{みな}肖^にて、而^{しか}して目^をの視^を、口^をの言^をふ、何^{なん}ぞ扱^えばん。夫^それ然^{しか}して後^{のち}、千^{せん}歳^{さい}の人も旦^は莫^なこれに遭^あふなり。」(『小学館日本古典文学全集 近世随想集』(二〇〇〇)『三二六頁])

14 宣長にとつての平安期と上代の意味合いの違いについては、野崎守英「本居宣長のうちに住む歴史のかたち」『講座日本思想4 時間』・東京大学出版会・一九八四)、尾崎知光「古事記への道―『冠辞考』を反覆味読して―」『鈴屋学会報』第二十二号・二〇〇六)を参照。

15 『石上稿』に所収される「栄貞詠草」(全集第十五卷一九八頁)に以下の十八首がある。

浄土釈教の歌として読侍ける

いく程もなき身はよしやいかにせむかねてもたとの後の世のやみ みつからの力をよはぬ末の世に誰かは弥陀を頼まざるへき

西へ行しるへの御名のなかりせはいつ迄六の道にまよはむ こと／＼くほかの御法はかくれても独とゝまる御名そたふたき

とりわきて捨ぬ誓そ頼もしきあまねく照す弥陀の光も よる毎に空にをしふる月影を見ても心は西にこそゆけ

世中のうき度毎に彼国を思ひ出して南無阿弥陀仏 紫の雲の迎へを松嶋やおしまれなくに露の命は

とにかくおもはて頼め往生は弥陀の力に打ちまかせつゝ
一声もむまるゝ弥陀の御名なれは増て多くの数をとへは
妄念はうき世のならひよしやよしおこらはおこれなむあみた仏
をのつから此世は共に安からん彼国をたに願はましかは
浄土をは願ふ物から皆人の穢土をはなとかいとはさるらん

三心も南無阿弥陀仏ふと唱へつゝ只一心に頼むはかりそ
まち侘て今や／＼とおほすらんみたの御許にいつか行へき
あみたふを頼まぬ者はなけれ共誠に願ふ人そすくなき
かの国の法の蓮そしたはるゝ散やすき世の花をみるにも
となふれは十声の御名をしるへにて弥陀のみ顔をみるそうれしき

第六章 『古事記雑考』の歴史観

序

宣長は『古事記雑考』（以下『雑考』）で、『古事記』は阿礼が口に唱えたままを書き記したものであると、次のように語る。

此記ノ文ハ、阿礼ガ口ニトナヘ来リシマ、ヲ書紀セラルトミユ、……安麻呂ノ私ヲ少シモマジヘス、タ、古キニマカセタル心ハヘシラレテ、イト貴シ、コノ外モスベテ、安麻呂ノ当代ノサマニ改メテ書ル事ハナクシテ、タ、ナニ事モミナ古キマ、也、……カラ文ノ〔説ハ〕ハコトワリ深ク、……古伝ノ〔説〕方ハ、物ゲナク浅〔ハカニ〕タト聞ユルユエニ、〔人ゴトニ〕タレモ〔カラ文ノ方ニ〕カレニノミ心ヒカレテ、〔実ニ天地ノハシメハ、〕サル事ナルヘシトオモフ也、故ニ〔舍人親王ヲハシメ〔トシテ〕世々ノ学者、今ニ至ルマテ〔コレニ〕迷ハ〔サレ〕ヌ人〔ハ一人モ〕ナシ、

（全集第十四卷三一頁、五二頁）

『古事記』は、安万侶が奈良時代に書き改めたものではなく、古くからの語り伝えのままである。『日本書紀』は理り深く、『古事記』は「物ゲナク浅ハカニ聞ユル」故に、『日本書紀』の方が本当だと、迷わない人は一人もいないと言うのである。この『古事記』の捉え方に宣長の歴史観が明瞭に見てとれる。宣長にとって語り伝えられてきたものが歴史である。宣長は『古事記』を史書と捉え、古伝説は実事だとする。『古事記』の記述を事実と捉える宣長の歴史観は、村岡典嗣を初めとして西洋の近代歴史学を学んだ者たちから様々に論じられてきた。本章では、西洋の歴史哲学を参照しながら、『雑考』の歴史観を明らかにしたい。

第一節 史書としての『古事記』

刊本『古事記伝』一之巻の最初の項「古記等総論」の冒頭は、国史編纂の歴史を記す次の言葉で始まる。

前御代の故事しるせる記は、何れの御代のころより有そめけむ、書紀の履中天皇ノ御巻に、四年秋八月、始之於二諸国ニ置テ二国史ヲ一記スニ言事ヲ一、と有ルを思へば、朝廷には是レよりさきに既ク史ありて、記されけむこと知られたり、（全集第九卷三頁）

これを『古事記伝』再稿本と比較すると、その一之巻の最初の項「記ノ成キ始」の冒頭は、史書とは何かの言葉で始まる。

故事シルス書^{フルコト} 是ヲ漢ニ史ト云^{ツクラ} 修撰シメ賜^{タマヒ}シ事ノ物ニ見エタルハマヅ豊御食炊屋比売命ノ廿八年ニ^{シヤウトクノミコノミコト}聖德太子命蘇我ノ馬子大臣ト共
ニ天皇記及国記臣連伴造国造百八十部并公民等本紀を録シ賜フト書紀^{ウマコノオホオミ} 書紀トハ日本書紀ヲ云^{アル}ニ有ゾ始ナル、（一之卷一丁表）
ところが『雑考』の冒頭部は、国史編纂の歴史からは始まらず、「文法」、「字法」、「訓例上下」、「題号」^{キノナコト}、「日本紀之論」の項の順で
それぞれについて論述した後、後半部の「修撰」の項目に次の言葉がある。

〔国史ヲ撰ハセタマフ〕故事シルス書、〔漢ニコレヲ史トイフ、〕修撰シメタマフ事ノ見エタルハ、マヅ推古天皇廿八年ニ、聖德太子、蘇我
ノ馬子ノ大臣トトモニ、天皇記及国記、臣連伴造国造百八十部、并公民等本記ヲ録シタマフト書紀ニ〔見ユ、コレガ〕アルソハシメ
〔也〕ナル、
（全集第十四卷六一頁）

三書を見て分ることは、『雑考』では後半部にあつた国史編纂の歴史を語る部分が、『古事記』再稿本では冒頭部に移り、刊本も同じ
ように冒頭部になったことである。そして三書とも引用した文章の後に、『古事記』と『日本書紀』の成り立ちと性格の違いが語られる。
すなわち宣長は、試行錯誤の結果、国史編纂の歴史と、『古事記』と『日本書紀』の成り立ちと性格の違いを把握することが、『古事記』
を理解するための第一歩であると考えたのである。『日本書紀』と『古事記』とは、どのように異なるか。

マヅ〔彼紀ハ〕サテソノ書ノサマハ、モハラ唐ノ〔国史〕ニ似タラントツトメ・・・上ツ代ノアリサマニタガヒテ、〔マコトナラヌ詞〕
信カタキ事ナンオホ〔シ〕カル、・・・世々ノ学者、此記ヲ正シキ国史ノサマニアラズトテ取ラスハ、イカニソヤ、・・・モシ唐ニヘツ
ラフ心シナクハ、〔此ノ記ガスナワチ此方ノ国史ナレバ〕・・・日本紀ハカサリ多ク、此記ハスナホニシテ、上代ノマコトノサマニタ
カハヌ事ハ疑ヒナク、書ヲミレハ分ル、事ナリ〕
（『雑考』五〇頁、六四頁、六五頁）

『日本書紀』は上代のあり様に違^{たが}いて「マコトナラヌ詞」が多いのに対し、『古事記』は「上代ノマコトノサマニタカハヌ」が故に正
しい国史である。これは賀茂真淵『冠辞考』の「古事記はまことのふみ也」を継承するとともに、宣長独自の考え方に基づく。

日本紀ハ、ナヲ此記ノ序ニ、諸家之所責、帝紀及本辞、既違正実、多加虚偽、ト云ルタクヒヤマヌカレス、
（『雑考』五九頁）

『日本書紀』は、『古事記』序にいう「諸家のもたる所の帝紀及び本辞、既に正実に違い、多く虚偽を加ふ」という類の書である。『古
事記伝』一之巻では「正実」を「マコト」と訓む。宣長にとって「上代ノマコト」とは何かは後に検討するが、ここでは一応、「事実」

と解釈すると、『古事記』が史書であるとは、「上代ノマコト」、つまり事実を記す書であるからである。そのことを『古事記伝』では「此記は、いさゝかもさかしらを加へずて、古へより云ひ伝へたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上ツ代の実なり」と言う。しかし『古事記』は上代の事実を記すという宣長の考え方は従来から問題とされ、今も歴史研究者から批判される。戦後の古代史研究の基礎を確立したとされる坂本太郎（一九〇一―一九八七）は、『古事記伝』を高く評価し、その注釈に宣長の国学の長所をよく知ることができるとした上で、宣長の歴史観をこう批判する。

先行の学説にかかわらず、あくまで自主的に古典に対した自由討究の精神、精緻な言語の研究を基にし、文献を丹念にあさり、確実な史料の累積の上に、事を判断しようとする実証主義的精神、論断をいやくもせず、慎重に結論を出し、不明なことは不明として後に残す謙虚な態度などはそれであり、これはまさに近代的な学問の態度と契合するのである。しかし、かれがそこから進んで、古典に記された事実を歴史上に実際に起つた事実と見たことは、重大な誤を犯したものである。のみならず、その事実を規範として、今日の人の守るべき道と見たのは、学問をこえて信仰の世界に入つたものであつて、学問としては惜しい飛躍である。直毘霊は古道説としては大切なものであるが、史書としては一顧の価値もない。

（坂本『日本の修史と史学』）。

この坂本の指摘は、戦前の村岡典嗣と津田左右吉の説を踏まえるものである。宣長の「上代ノマコト」をどう捉えるかは、宣長研究において今もなお重要な論点である。歴史の事実とは何かは、洋の東西にかかわらず古くから問われてきた。したがって宣長にとって「上代ノマコト」とはいかなる事態をいうのかを理解するには、村岡、津田の宣長評価を検討するのみでなく、彼らの学問の基礎となつてゐる西洋近代の歴史学にまで遡って、「歴史の事実とは何か」を検討し、それを通して宣長にとって事実とは何かを明らかにする必要がある。

第二節 宣長の歴史観に対する村岡典嗣と津田左右吉の見解

『古事記』を史書と捉えるということは、宣長が自らの学問を称する古学が、一面では歴史の学問、すなわち「史学」であることである。この宣長の歴史の学問を、江戸期の史学史と関連付けて考察したのは村岡である。村岡は『本居宣長』刊行後に、「近世史学史

上に於ける国学の貢献」と「史家としての本居宣長」という二つの論文を発表した²⁾。先ず「近世史学史上に於ける国学の貢献」で村岡は、近世学問史上、史学と国学とは成立の由来と意義を別にすると言う。近世史学の主な業績として、林羅山（一五八三～一六五七）とその子林鷺峰（一六一八～一六八〇）の編纂した『本朝通鑑』、水戸藩編纂の『大日本史』とともに新井白石（一六五七～一七二五）の諸著書を挙げ、白石の中では『古史通』の神代史研究をその代表作とする。村岡は「白石が求むべしとした事実といふ事」に注目し、その観点から白石の史学のみでなく、歴史学一般の性格を把握する。

吾人の為に茲に問題となる所は、白石が求むべしとした事実といふ事である。……抑も歴史の求むる実とは、単なる事実³⁾に止り得ないで、それは更に真なる実即ち意味にまで之く。実に即しての意味、意味に即しての実、之が歴史の求むる所である。歴史が単なる年代史に止り得ないのはこの故で、こは二大通史（筆者注『本朝通鑑』と『大日本史』）の編者も、殊に白石の当然或程度まで理解し、実行した所であった。

（『増訂日本思想史研究』一一七頁）

村岡は「真なる実即ち意味」、また「実に即しての意味」と言う。が、それがどういふものかは説明していない。恐らくここには村岡が学んだ西洋近代の歴史学・歴史哲学の影響があると考えられる。だが現時点ではそれが西洋の誰からの影響なのかは不明である。

次に村岡は、白石に続いて宣長の学問を考察する。

彼が学問を通じて求めた所謂古への事とは何ぞ。……古への事とは古への理念を意味し、理念の発現として、言も歌もまたわざも所謂一致する。これが即ち、その学問の対象とした古意で、そは上記の史学にいふ実とは異なる。彼の学問は、凡てこの古意の闡明を目的とする。……本居学が文献学たる本質的意義に於いて、いかに在来の史学と異なるかは、古事記伝に於ける神代紀事の諸解釈を、白石のそれと比較することで明らかである。……古意の再造といふ事は、事実を荷ふ精神を理解する事であり、事実を精神に於いて理解する事である。是に至つて、単なる史実は始めて真実となり、時代は時代精神によつて解され、……歴史は事実的から内面的となつて一層完成される

（同 一一九～一二二頁）

村岡によれば、宣長の「古への事」とはいわゆる史学という事実ではなく「古意」である。古意の理解とは歴史事実を荷う内面の精神の理解である。村岡には『古事記』の記述は事実ではないとする基本的考え方があるから、宣長が追究したのは「事実」ではなく「古

意」だとして、宣長は古意すなわち内面としての精神を理解することを求めたというのである。「史家としての本居宣長」では、第一章で考察したアウグスト・ベークの「認識されたものの認識」を宣長の学問に適用する。

古事記を通してなされた、彼の太古の史的研究の成果は、太古の史実そのものに於けるそれではなくて、むしろ古事記によって代表される、古代人の意識に於ける太古史、即ち古代人の「認識された歴史」の再現に外ならない。
(同一三二頁)

その上で村岡は、史実を追究する宣長の、通常の意味の歴史家としての側面を高く評価する。

古事記伝四十四巻の精到な註釈は、単なる註釈といはむよりは、むしろ古代知識の淵藪として、幾多貴重な特殊研究の集積である。吾人はこゝに、古代学の百科全書を見得る。……「認識された歴史」と歴史そのものが合致した範囲に於いては、……本居学はやがて、普通の意味に於ける歴史の学問であり得たのである。
(同一三三―一三七頁)

だがその一方で、村岡は宣長の学問の欠点を次のように指摘する。

まづ歴史の伝説からの独立、もしくは「認識された歴史」と歴史そのものの区別が、為されねばならぬ。本居学には、……古伝説を、精しくは、古神道の意識内容を、殆んど無批判的に、さながらに事実として信仰する態度が存在した。この事は、「認識された歴史」をそのまゝに歴史として承認せしめる結果となり、その学問的に妥当でないことは言ふまでもない。……古事記伝中の言説に、かくの如き批判や非難に価するものの少くないことは、明らかである。
(同一四一頁)

村岡はここで『本居宣長』での議論を繰り返している。古伝説は事実でないにもかかわらず、宣長はそれを事実と捉え、信仰したと解釈し、それが宣長の欠点だとするのである。宣長の学問を内在的に理解しながらも、事実についての考え方は『本居宣長』を超えることはなかった。すなわち村岡にとって事実とは、言語を離れてそれ自体として存在する。この事実観は世の、また近代歴史学の常識であり、村岡もその常識で宣長を評価したのである。村岡は欧州留学中に、十九世紀末から二十世紀初頭にかけての西洋の「歴史とは何か」に関する諸学説、特に新カント派を学び、その影響下にあった。「近世史学史上に於ける国学の貢献」と「史家としての本居宣長」の二つの論文は、当時の西洋歴史学・歴史哲学を踏まえて書かれたと考えられる。

さて村岡と同時代を生きた歴史学者に津田左右吉がいる。津田は大正二年（一九一三）に『神代史の新しい研究』、大正八年に『古事

記及び日本書紀の研究』を出版し、その独自の記紀研究を発表した。両書で津田は、『古事記』は事実を伝えたものではないと言う。

神代史が事実を伝へた歴史で無いことは今さらいふまでもあるまい。……神武天皇以後の物語も、決して其のまゝに歴史的事実とは見られないが、大体に於いて人事らしく書かれてあるから、神代巻とは全く性質が違ふ。記紀の編者が神武天皇以後と所謂神代との間に截然たる区別があるものと考へていたからである。言を換へていふと、神代の物語は歴史的伝説として伝はったもので無く、作り物語であるといふことを示しているのである。……序に一言して置く。宣長が古事記伝をかいから古事記の由来について一種の僻見が世に行われている。……阿礼は漢文で書いてある古書を国語に誦みなほし、書物を離れてそれを暗唱したものと解し、太安万侶は、またそれを阿礼の口から聴いて文字に書きうつしたものと見るのである。『神代史の新しい研究』⁴

本居宣長の如きは、古事記の記載を一々文字通りに事実を見なしたのであるが、それとても歴史的事実をそこに認めようとする点に於いて、やはり事実でなければ価値がないといふ思想を有っていたことが窺はれ、また人間のこととしては不合理であるが神のこととしては事実であるといふ点に於いて、人間については白石と同じような合理主義を抱いていたことが知られる。

『古事記及び日本書紀の研究』⁵

このように神代の物語は歴史的伝説として伝わったものではなく、作り物語であり、神武天皇以後も事実を伝えたものではない。にもかかわらず、宣長はそれを事実と見なしたと言う。さらに「宣長が古事記伝をかいから古事記の由来について一種の僻見が世に行われている」として、『古事記』は阿礼の誦習に基づくという宣長の説を批判する。津田は実証的で厳密な古典批判によって津田史学を打ち立てたとされ、それは現在でも古代史の定説を形成する。中世史家・永原慶二によれば、津田は、師の白鳥庫吉（一八六五―一九四二）の説である、中国古代の聖帝とされる堯・舜・禹の實在は否定するが、その實在を創り出した中国人の思想は實在するという考え方を、日本の記紀研究に適用してみようというところから出発した。『神代史の新しい研究』の神代史理解は、神話は史実を語るものではないが、古代人の思想を語るものという点で、白鳥に繋がっていた。永原のように考えれば、津田の考えは村岡とそれほど大きな違いはないことになるが、津田には村岡ほどに「歴史の事実とは何か」の問いは見られない。白鳥は東京帝大教授を歴任し、東大在学中にお雇い外国人の一人であるルートヴィヒ・リース（一八六一―一九二八）に師事した。リースはイギリス中世史の専門家で、ベル

リン大学で晩年のランケ（一七九五～一八八六）のもとで厳密な資料批判に基づく実証的歴史学を学んだ人物である。津田は白鳥を通じて、ランケの方法を学んだと考えられる。

ところで津田の宣長観を批判したのは小林秀雄（一九〇一～一九八三）である。文芸批評家の小林は戦時中に『古事記伝』を読み、昭和四〇年に『本居宣長』の執筆を開始し、昭和五二年に出版した。その中で津田の、宣長の学問に対する評価をこう批判する。

宣長の学問は、僻見から出発しなければ、あれほどの成績はあがらないものであつたか。無論、揚げ足を取る積りなど少しもないので、こんな事を言ひ出すのも、やはり歴史といふものは難しいものだ、と思はせるものが、其処に見えて来るからだ。問ふ人の問ひ方に応じて、平気で、いろいろに答へをするところに、歴史といふものの本質的な難解性があるのであるうか。」

小林は歴史家ではないが、明治大学で日本文化史を教える必要から、歴史とは何かについて、昭和十年（一九三五）前後から思索を続け、ディルタイ、グンドルフ、クルチウス、ベルトラム、リッケルト等、ドイツの歴史家、文学史家の著作を渉猟した。この中で、ディルタイ（一八三三～一九一一）とリッケルト（一八六三～一九三六）は歴史哲学を論じ、年代的には両者の間に村岡がその著作をよく読んだヴィンデルバント（一八四八～一九一五）がいる。三者には共通したテーマがあり、それは自然科学と歴史科学の違いは何かの問題である。小林は『ドストエフスキーの生活』（昭和十四年）の「序（歴史について）」で歴史とは何かを問い、自然と歴史の違いを考察する。

自然は人間には関係なく在るものだが、人間が作り出さなければ歴史はない。……（史料が）自然としてしか在り様がないならば、其処に自然ではなく歴史を読むのは、無論僕等の能力如何にだけ関係する。……史料を自然の破片と観ずるもう一つの能力に対する或る能力があるわけで、古寺の瓦を手にする人間は、その重さを積る一方、そこに人間の姿を思ひ描く二重人なのである。

小林は、「自然科学と歴史科学の相違」という西洋の歴史哲学者たちが格闘した問題を取り上げた。この時代、小林だけでなく京都学派の人々も歴史の問題に取り組んだ。この時代潮流の中に小林もいる。こうして西洋の歴史哲学の諸説は、この時期の日本における歴史とは何かの議論に大きな影響を与えたと考えられる。次節で今までの議論に関連する範囲で当時の歴史哲学を検討する。

第三節 コリングウッドの歴史哲学

歴史とは何か、歴史の事実とは何かの問いを立て、それを追究した歴史家にイギリスのコリングウッド（一八八九―一九四三）がいる。コリングウッドは、十九世紀末頃から二十世紀初頭にかけての歴史研究の状況を、『自伝』（An Autobiography, 1939）の中で次のように言う。それは村岡が文化史学研究のために、欧州に留学して学んだ時期の西洋歴史学の状況であった¹¹。

十九世紀末と二十世紀初頭までは、歴史研究はガリレオ以前の自然科学研究と類似の状況にあった。ガリレオの時代に、自然科学に何事かが起きて（極めて無知な者か、非常に学識のある者だけが、それが何であるかを簡潔に述べようとするであろう）、急激かつ法外にその進歩の速度や眺望の広がりを増した。ほぼ十九世紀末頃の歴史研究にも同種のことが起きようとしていた。それははるかにゆるやかで、一層見栄えのしない出来事ではあったが、同じくらい確実なものであった。（An Autobiography）¹²

村岡が一九二二年から二年間、欧州で学んだ西洋歴史学は、ガリレオの時代に自然科学に変革が起きたように、同種の変革に直面していたのである。コリングウッドはそのような時代に生き、歴史的思考の変革に関わった歴史家であった。

この三、四十年間に歴史的思考は、自然科学が十七世紀初頭に達成したものに匹敵するほどに、その進歩の加速度を増し、眺望を広げた。将来に確かに起り得るものと思えることは、十九世紀の最も顕著な特徴の一つとなった歴史的思考が、二十世紀にはその重要性をさらに急速に増大するであろうということであり、また一六〇〇年と一九〇〇年との間の自然科学が世界に対して持っていたものと同じ意義を、歴史が持つような時代の入り口に立つであろうということである。（An Autobiography）¹³

そのような経験を踏まえてコリングウッドは、『歴史の観念』（The Idea of History, 1946）で、ギリシア・ローマから始まってイギリス、フランス、ドイツ、イタリアまでを含む西洋の歴史的思考全体の流れを考察し、その上で自らの歴史哲学を披歴する¹⁴。以下で小松茂夫・三浦修共訳『歴史の観念』を参照しながら、コリングウッドを検討する。

近代の西洋において歴史的思考は自然科学との対決の中で鍛えられた。コリングウッドによれば、変化しないものは歴史的なものではなく、歴史的なものとは、変化の中にある出来事である。歴史家にとって変化しない実体は意味をなさない。だが十九世紀以前、歴史哲学者たちは人間性を人間的自然として捉え、人間性を変わらない実体と考えた。先ず十七世紀思想は自然科学の諸問題に集中し、

歴史の諸問題は軽視された。特にデカルトは、歴史を厳密な意味で知識の分野とは信じなかった。イタリアのヴィーコのような反デカルト学説も生まれたが、十八世紀思想は人間性を不変なものと仮定したために、人間性自体の歴史を構想することができなかった。この流れは十九世紀になって変化する。十九世紀後期の各国哲学の課題は、自然科学の圧政から脱出することであった。特にドイツでは、十九世紀終わり頃に歴史と自然の間の相違の性質に多大な関心が払われた。新カント派の卓越した哲学史家であったヴィンデルバントは、この問題に取り組み名声を博した。第一章で見たように村岡は、ヴィンデルバントの『近世哲学史』を翻訳出版し、また『プラトン』をよく読んだことも知られている¹⁵⁾。

ヴィンデルバントは、自然科学は「法則定立的」科学であり、歴史は「個性記述的」科学であると言う。だがコリングウッドは、ヴィンデルバントの歴史哲学を次のように批判する。

歴史家の仕事がいかなるものか、その仕事を行い得る、あるいは行うべき方法がいかなるものであるかを、ヴィンデルバントは我々に語らない。語れないことを意識もしていない。彼が「個性記述的科学」について語るとき、個物 (the individual) に関して科学的すなわち合理的ないし非経験的認識が成立し得るということを、彼は暗に意味している。しかし・・・ヴィンデルバントは次のことに気付かなかった。すなわちこのような認識は成り立ち得ないこと、つまり短い束の間の存在である個物は、それが生起するときにのみ知覚され、経験されるものであり、安定的かつ論理的に構成され、安定した科学的認識 (scientific knowledge) の対象にはなり得ないことである。このことは、初期ギリシャから彼の時代に至るまでのヨーロッパ哲学の伝統を一貫して異口同音に言明されてきたことなのである。

(The Idea of History, () は筆者による補足) ¹⁶⁾

コリングウッドによれば、ヴィンデルバントは、新時代のドイツ人が「歴史」という語を新しい「文化科学」という言葉に置き換え改良したと祝福するが、ドイツで「文化科学」という言葉が採られたのは、歴史と自然科学との相違がいかに深いかを忘れ、両者の区別を実証主義的に看過したためである。この歴史と自然科学の相違の問題に、ヴィンデルバントの他にデイルタイ、リッケルト、マイヤーもそれぞれに取り組み、歴史的思考の特質を把握しようとした。コリングウッドによれば、自然の事実と歴史の事実とは、語の同じ意味における事実ではない。歴史の事実とは単なる過去の事実、つまり死んだ過去ではなく、生きている過去の事実である。過去の事実

に価値を与えるものは、その過去の遺産を歴史家が自身の歴史意識の働きによって自らのものにするという事実である。しかしこのことを理解するドイツの歴史家はいなかった。

(ドイツの歴史哲学派は)自然が科学者に立ち現れるのと全く同じ様に、歴史家に立ち現れる客体が歴史であると、常に考えていた。

(The Idea of History, () は筆者による補足) ¹⁷

だが歴史的認識の問題解決はドイツのみでなく、イギリス、フランスにおいても困難であった。この課題は十九世紀末から二十世紀初めにかけて活躍したイタリアのクローチェに(一八六六―一九五二)至って漸く解決を見る。コリングウッドは、歴史は科学か芸術かという問題に関するクローチェの処女論文(一八九三年の『芸術の概念に包摂された歴史』)について次のように言う。

芸術家は、この個を見、かつ表現する。・・・逆に、科学は普遍の認識であり (knowledge of the general)、科学の任務は普遍的諸概念 (general concepts) を構成し、諸概念間の諸関係を解くことである。それに対して、歴史は具体的な個別の諸事実 (concrete individual facts) に関係する。「歴史の任務は唯一つ、諸事実を物語る (narrate facts) ことである」とクローチェは言う。・・・科学者の目的は、諸事実を一般法則の諸事例として (as instances of general laws) 認知するという意味で、諸事実を理解することである。しかしこの意味で歴史が対象を理解することはない。歴史は対象を熟慮 (contemplate) する、それだけである。これは芸術家の行為と全く同じである。・・・(歴史と芸術は、クローチェにとつて) どちらも正確に同じもの、つまり個を直観し、表現したもの (the intuition and representation of the individual) である。 (The Idea of History, () は筆者による補足) ¹⁸

歴史と科学の違いを、コリングウッドは初期論文集 *Essays in the Philosophy of History*, 1967 では次のように端的に語る。

十九世紀の初めに、ショーペンハウアーはすでにこの真理に注目することを呼びかけていた。彼は極めて明白に、歴史の任務は個々の事実を確定すること (to determine individual facts) であり、科学の任務は一般法則を確定すること (to determine general laws) であると述べた。 (Essays in the Philosophy of History, () は筆者による補足) ¹⁹

コリングウッドは、歴史とは何かの問題について、クローチェはヴィンデルバントに勝り、この問題をよく洞察していたと言う。さらにヴィンデルバントを含むドイツの歴史家たちとクローチェの歴史観の違いを次のように語る。

ドイツ人は、個に関する科学 (a science of the individual) がいかに成立し得るかという疑問には答えずに、歴史を科学と呼び続けて満足した。……だがクローチエは、歴史は科学であることを否定して、一挙に自然主義を離脱し、歴史を根底的に自然と異なるものであるとする歴史観を志向する。……クローチエは同世代の哲学者の誰よりも遙かに進んだ歴史観を發展させることができた。

(The Idea of History, () は筆者による補足) 20

クローチエは処女論文では歴史と芸術は同じとするが、後期の著作(一九〇九年出版の『論理学』)では、歴史と芸術とを区別する真偽の区分は、厳密な意味で思考であると言う。コリングウッドはこのクローチエの論についてこう語る。

思考するとは判断することであり、論理学は伝統的に普遍的と個的 (the universal and the individual) の二種類の判断を区別する。三角形の三角の和は常に二直角に等しいと言う場合のように、普遍的判断では一概念の内容を定義する。……個的判断では個別の事実問題を述べる。二つの判断は二種類の認識であり、カントはこれを先験的認識と経験的認識、ライプニッツは理性の真理と事実の真理、ヒュームは諸観念と事実諸問題との関係、等々と呼んできた。(The Idea of History, () は筆者による補足) 21

では個的判断と普遍的判断とはどのように関係するか。クローチエは次のように考えた。コリングウッドは言う。

私が任意に史書を開いて次の文章を読んだとする。「ルイ十一世及びフェルディナンド・ザ・カトリックのような帝王は、様々な犯罪を冒したものの、フランスおよびスペインを強力な二大国家にするという国家的事業を成し遂げたことを忘れてはならない。」この文章では、「犯罪」「強力な」「国家」等々の用語を筆者と読者は同じ意味で理解している、それはつまり筆者と読者が、ある倫理的・政治的観念体系を共有していることを意味する。……つまり、倫理的・政治的哲学を前提にしている。この倫理的・政治的哲学を媒体として、我々はルイ十一世の歴史的現実を把握する。

(The Idea of History) 22

歴史的判断とは個を主辞(主語)とし、普遍を賓辞(述語)とする判断である。このクローチエの考え方を踏まえてコリングウッドは、歴史は個に対する単なる直観ではないと言う。歴史は芸術と異なつて個を判断する。

歴史は個 (the individual) を判断する。……歴史家が思考者となるのは、これら賓辞(述語)の意味を考え抜き、自身が熟慮する個の中にその意味が具体化していることを知るという事実があることによる。が、このように一概念の意味を思考し抜くことは

哲学である。それ故に、哲学は歴史的思考そのものの不可欠な一部となる。 (The Idea of History, () は筆者による補足) ²³

また歴史的思考とは具体的にどのようなものかを、コリングウッドはクローチェの言葉を引用しながら言う。

(歴史過程と自然過程の区別は) 自分自身を事柄の中に入れて考え、その生活を自分のものにするることによつて事柄の個性を会得することと、その事柄を外的観点から分析し分類することとの区別である。・・・クローチェ自身の言を引用すると、

もし、新石器時代のリグリア人ないしシチリア人の真の歴史を理解しようとするなら、出来得れば、諸君の心中で新石器時代のリグリア人ないしシチリア人たらん (to become a neolithic Ligurian or Sicilian in your mind) と努めることだ。 もし、それが出来なければ、あるいはそうしなくてはならぬ、これら新石器時代種族のものとして発見された頭蓋骨・道具・絵画を記述し連続的に配列することで満足し給え。

新石器時代人に関しては、この忠告は明らかに正しい。新石器時代人の心に参入し、新石器時代人の思考を自分自身の思考とし得れば、新石器時代人の歴史が書ける。それ以外には書きようがない。 (The Idea of History, () は筆者による補足) ²⁴

コリングウッドが引用するクローチェの言葉は、『歴史叙述の理論と歴史』(一九一五)の中にある。こうしてクローチェを高く評価するコリングウッドは、初期論文集の中でドイツの歴史家たちを次のように批判する。

ドイツの誰一人として有効にクローチェに応え得なかったことは、ドイツの思惟の破産を現すものであった。

(Essays in the Philosophy of History) ²⁵

以上のような西洋における歴史の觀念の整理を踏まえてコリングウッドは自らの歴史觀を述べる。コリングウッドの歴史觀は、所謂「実証主義歴史觀」を批判することを以て始まる。コリングウッドはそれを「缺と糊の歴史」觀と呼ぶ。

相異なる諸証言を抜粋し結合して構成する歴史を、私は「缺と糊の歴史」と呼ぶ。これは科学の必要諸条件を満たさないから、真の歴史ではない。 (The Idea of History) ²⁶

だがコリングウッドは、事実を軽視するのではない。初期論文集では歴史における事実の意義と事実発見の重要性を強調する。理念的には、歴史的思惟とは事実の世界を理解することである。・・・哲学から歴史を区別するものは歴史の客観性である。歴史に

は、認識する精神から独立の事実の世界がある。……すべての歴史は芸術である。なぜなら、物語を語るとは芸術であり、一方、真実の物語を語るのが歴史であるからである。……思い出すという努力、或いは想起は、現在の知覚のための材料を獲得する努力である。……歴史家は事実の発見、完全な事実の発見に携わるのであって、事実以外には何ものにも関わらない。

(Essays in the Philosophy of History) 27

しかし事実発見の強調は、単純な事実尊重ではない。コリングウッドは事実とは何かを問い、『歴史の観念』でそれを追究する。実証主義的歴史観はこの問いを立てることはできなかったと言うのである。

歴史は事実を扱い、事実のみを扱うという歴史観は、特に有害とは見えないかもしれない。しかし、事実とは何か。……過去の事実は知覚に直接的に与えられる事実ではない。……歴史的認識はいかにして可能か。今では想起も再現もできず、歴史家にとって
は知覚の対象にはなり得ない事実を、いかにして、いかなる条件下で、歴史家は認識できるか。科学的事実と歴史的事実との間に
誤った類推をするために、実証的歴史家はそのような問題を提起できなかった。 (The Idea of History) 28

実証主義歴史観は証拠を重視するが、証拠はそのままでは何も語らない。

歴史家が証拠の解釈に努め励むまでは、証拠は歴史家に何事も語らない。証拠自体は食い違う証言群、つまり支離滅裂で相矛盾する物語群の混沌に過ぎないからである。この混乱する資料から歴史が何を見出すかは、歴史家がどのような人間か、すなわち彼が自らの研究に持ち込む経験総体に由る。

(The Idea of History) 29

歴史は事実から構成されるが、何を事実とするかは歴史家の個性に由るのである。ところで事実には外面と内面がある。

過去の出来事を調査する歴史家は、出来事の外面と内面と呼ばれるものを区別する。出来事の外面とは、身体及び身体的動作に関して記述される一切をいう。たとえば、ある年月日にシーザーが部下たちを連れてルビコンを渡ったとか、……とかいうことである。出来事の内面とは、思考に関して記述し得るものをいう。……歴史家は単に外面的出来事を調査するのではなく、外面と内面の統合された行為を調査する。……歴史家の任務は自らの思考をその行為の中に投入し、行為者の思考を識別することである。……歴史的認識とは知覚ではなく、出来事の内面である思考を識別することである。

(The Idea of History) 30

「ここからコリングウッドは、歴史とは「過去の思考の再演 (re-enactment)」であるという考え方を提示する。

あらゆる歴史は思考の歴史である。……すべての歴史は、過去の思考を歴史家自身の心中で再演 (re-enact) することである。歴史家は過去の思考を単に再演 (re-enact) するのではなく、自身の知識の脈絡内において再演 (re-enact) する。……自然の過程は出来事の過程であり、歴史の過程は思考の過程である。……歴史家が関心を持つのは、人々が自身の思想によって創造する社会的慣習である。

(The Idea of History, () は筆者による補足) ³¹

コリングウッドのいう「re-enact＝再演」は、通常の意味の「追体験」より広い。普通、「追体験する」の英訳は vicariously experience である。vicarious とは「人の身になって感ずる」ことである。これに対し re-enact の enact には「法律を制定する」と「舞台で、あるいは実生活で「演ずる」の二つの意味がある。法律制定は何等かの行為を規定することであり、演ずることはある役割行動をとることである。両者ともそれによってある社会的な現実を構築することである³²。ある意味でそれは再創造 (re-creat) である。したがって re-enact とは、過去の人が経験した事を自らの心の中でもう一度経験してみること、つまり再演することである。この再演という考え方と歴史における事実の重要性の強調とはどのように関連するか。

歴史の出発点は仮定ではなく事実、つまり歴史家が観察する事実である。……歴史の終着点は出来事に関わり、出来事はそれぞれに独自の場所と日付を持つ。歴史家が場所と日付を知る精度は様々だが、歴史家は場所と日付の両方が存在することをいつも知っており、様々な制限がある中で、場所と日付とは何であるかを認識している。この認識は、歴史家が直面する諸事実から立証し到達する終着点の一部である。……だから、歴史は科学だが、特殊な種類の科学である。この科学の本務は、我々には観察し難い出来事を研究することである。すなわち、我々には観察し易く、且つ歴史家が関心を持つ出来事の「証拠」と呼んでいる別のものから、出来事を論じ至り、観察し難い出来事を推論的に研究することである。

(The Idea of History) ³³

ではどのようにして観察しにくい出来事を証拠以外から推論するのか。コリングウッドは、歴史の事実を知るために歴史家は「心中に過去を再演 (re-enact) すべし」と言う。

事実を知るために、歴史家は何をすべきなのか。歴史の観念についての私の歴史的考察の結果として、この疑問に対する解答はす

でに出ている。すなわち、歴史家は自身の心中に過去を再演 (re-enact) すべし、ということである。

(The Idea of History, () は筆者による補足) ³⁴

さらに歴史的な史料をどう取り扱うべきかについて、コリングウッドはヴィーコの考え方に賛同する。史料に含まれる陳述の重大問題は、その史料が真か偽かではなく、それが何を意味しているかである。

ヴィーコの著作や、彼の受け売り学説を読む者は、史料における陳述に関する重大問題は、それが真であるか否かではなく、それが何を意味するかであることを知ったにちがいない。そしてそれが何を意味するかを問うことは、「缺と糊の歴史世界」から抜け出て、最上の史料を丸写しするのではなく、歴史家自身の結論に達することによって歴史を書くことになる、別の世界に入ることである。

(The Idea of History) ³⁵

コリングウッドが言う、歴史家自身の結論に達するとは、過去を自らの心中で再演 (re-enact) して、出来事の内面である思考を理解することである。このようにコリングウッドの歴史観を理解すれば、宣長の歴史の学問を従来研究とは違った角度から見ることができる。コリングウッドの re-enact は、第五章で取り上げた宣長の「古人になる」ことに近い。宣長は『古事記』は「上代ノマコト」を記すと言う。では宣長は「上代ノマコト」をどう考えたか。

第四節 『古事記雑考』の歴史観

第一節に引用したが、宣長は『古事記』の「マコトノ詞」は「マコトノサマニタガハヌ」と言う。つまり宣長にとって事実と言語とは不可分である。また先に引用した「書ヲミレハ分ル、事ナリ」とは、『古事記』と『日本書紀』の「古語ノフリ・アリサマ」の違いのことである。「上代ノマコト」は、上代人の音声言語を正しく伝える言葉とともにある。したがって古語によって「マコト」を伝える『古事記』を、宣長は「史」と呼ぶのである。史とは古語によって作られた物である³⁶。しかし前節でコリングウッドの説に見たように、歴史においては「事実」は知覚には直接には与えられない。歴史の「事実」は残された資料から推論するしかない。だが『古事記』は、現代の常識から見れば、現実の世界では起こりえない非合理的出来事が記される。にもかかわらず宣長は『古事記』は史書だと言う。

何を根拠に宣長はそう考えるのか。それは宣長が、『古事記』の言葉は、上代人が見、聞き、嗅ぐ等の知覚に直接に与えられた事実を声にしたものが、そのままに語り伝えられたものであると解釈するからである。

タ〔レ〕カイヒイデス事モナク、タヽ〔上ツ〕イトイト上ツ代ヨリ云ヒツタヘコシ〔モノ也、〕（『雑考』五二頁）

声は上代人の経験を伝える。だから声が重要なのである。つまり古事と古語は一体の「マコト」である。「事」は「言」から離れたものではない。宣長は「上代ノマコト」という言葉をどのように使っているか。

阿礼ニ仰セシ方ハ、イツハリカサリナキ実ノ事ヲ、アリノマヽニ伝ヘタマハンカタメ、（『雑考』六二頁）

此記バカリハ・・・今マテモ残レルハ・・・古語ノマコトノ物ナルユエニ、漢学ハ好ミタマヒナガラ、〔サス〕シカスカニ上代ノマコトノサマノ伝ラザラン事ヲ惜ミタマヘルユエナルベシ、（『雑考』六三頁）

上代ノマコトノサマニタカハヌ事疑ヒナク、（『雑考』六五頁）

当代諸家ニ在ル帝紀モ本辞モ、上代ノマコトノ〔事〕サマニタガヒテイツハリカザリノ〔多キ〕クナリヌル事ヲ、天武天皇ノカシコクミナゲキタマヒ詔ゴチタマフ大御言〔也〕（『雑考』七七頁）

しかし『雑考』からは「上代ノマコト」とは具体的にどのようなものであるかを知ることができない。『古事記伝』三之卷以降の『古事記』本文の注釈からそれを抽出する。ここでは「上代ノマコト」は、「事実」、あるいは「実事」「実の事」と表現される。

神代七代・・・此は十二柱ノ神のうち・・・たゞ十二柱ノ神世と申しては、其の趣分リ難キ故に、後の世嗣の例に准へて、仮に七代と申せるなり、【されば此は、父子相嗣如く、前の神の御代過て、次ノ神の御代とつゞけるには非ず・・・されば私記にも、或説ニ云ク、是ハ後代ノ之見テ二代々相ヒ嗣グヲ一、而仮リニ謂ヘリニ之ヲ生ムト一、未タニ必シモ事ノ実ナラ一也、（三之卷、全集第九卷一五三頁～一五四頁）凡て神代の伝説は、みな実事にて、その然有る理は、さらに人の智のよく知ルべきかぎりに非れば、然るさかしら心を以て思ふべきに非ず、（六之卷、全集第九卷二三八頁）

比叡ノ神は、松尾ノ社と団体にて、大山咋ノ神と記したまへるは、古書に依て実のことなり、（十二之卷、全集第十卷三〇頁）七月七日ノ夜、牽牛織女と云二ノ星の交会と云は・・・そはただ漢国にて、詩を作るにならひて、此方にもただ歌によめるのみに

こそあれ、実の事にはあらざるを、

(十三之卷、全集第十卷八三頁)

凡て歌は、さしも事の理^{コトノマコト}をきはめて云物に非ず、事実に違はず、理りに背ける事にだにあらざれば、依^{ヨリ}来るまゝに広く云て、詞^{アヤ}を文なすぞ常なりける、

(四十二之卷、全集第十二卷三一二頁)

また三十一之卷に、『日本書紀』が神功皇后の御世を独立に立てるのに対し、『古事記』は神功皇后の御世を立てないことを論じる箇所^{マコト}で、「実のありかた^{マコト}」、「実は^{マコト}」という言葉^{マコト}を何度も(全集二頁分の文章において九度)使う。

此ノ記息長帯比賣ノ命の御世^{タテ}を立ず、仲哀天皇ノ御段^{ミクダリ}の次は、直に応神天皇なるを、書紀には、此ノ間に此大后の御卷を立て、仲哀天皇崩坐^{マタノトシ}シ明年を其撰政元年とし其ノ六十九年と云に崩坐^{タテ}スまでをば、其ノ御世として、其ノ明年^{マタノトシ}をなむ、応神天皇の元ノ年とはせられける、今此ノ異^{ケチ}を論^メはむに、先ヅ此ノ記の趣は、当昔の実のありかた^{マコト}を伝^{ソノカミ}へるまゝに記せるもの、書紀は、漢国の例、後ノ世の意を以てきはやかに定められたるものなり、【……真^{マコト}に其ノ御代と申すべきにはた非ず、……実はもとより御子の御世にして、……実は然らず、……真^{マコト}のありかたにはありけるを、……実には本より此ノ御子ぞ、天皇には坐々して、……実のありかたのまゝにはありける、】……皆理^{コトワリ}あり実のありかた^{マコト}にはた甚^{イタ}く背かず、【……まことのありかたにたがふかたもあれば……】

(三十一之卷、全集第十一卷四三八頁〜四四〇頁)

ここでの「マコト」は実際の「事」のありかたである。上代人が神功皇后を天皇と同じと見て、その御世を立てたか否か、つまりそのように行動したか否かの問題であり、実際の世のありかたはどうであつたかである。宣長は様々な資料を比較検討し、上代人の思考・行動を再演してみても、上代人は神功皇后の御世を立てなかつたとするのである。すなわちここでの「マコト」とは、歴史上に神功皇后の御世という「事」はなかつたという「事の不在」、逆に言えば、皇后の子の応神天皇の御世という「事」があつたという「事の実在」である。³⁰「事の実在」は「事実」と言い換えることができる。だがそれは上代の言葉と離れたものではない。『雑考』にあるように、「実ノ事」と「古語ノマコト」は一体である。

第四章で見たように、宣長にとって事物は、人間が言語と結び付いた感覚で捉えるものであり、感覚を超えた理知で捉える「目ニモ見エズ手ニモトラレヌ、耳ニモ聞エヌ事」(『雑考』)、つまり「人の目に見ぬうしろの事」(『玉勝間』)ではない。宣長の方法は、コリン

グウツドの「あらゆる歴史は思考の歴史であり、歴史を構成するものは行為である」という考え方に通じる。歴史を知るには、出来事の外面だけでなく当時の人々が何を感じたか、何を考えたのかの心の動き、つまり出来事の内面を理解しなければならない。そのためには、コリングウッドの *re-enact* のように、上代人の思考を自分自身の心の中でもう一度経験（すなわち再演）してみ、それが「上代ノマコト」だと納得することである。したがって上代人が経験した「マコト」は、上代人の知覚に実際に立ち現れた外界の事物、それに反応した上代人の行動、そしてその行動の基になった思考である。

このような『古事記』観は、村岡が宣長の「古への事」を、「古への理念」、「事実を荷う精神」と理解し、また津田が「神話は古代人の思想を語る」とする考え方ともそれほど離れていない。しかし「事実」に対する考え方が宣長と、村岡・津田とは決定的に異なる。村岡も津田も、『古事記』の出来事は事実ではなく、上代人の思想表現だと捉える。しかし宣長はそれを事実だと捉える。つまり宣長は、江戸期とは異なる世界観の下にいる上代人の人々が知覚する上代の事実を、上代の言葉と一体のものと捉え、それは上代人の知覚に本当に起こった事だと考えるのである。すなわち、宣長の言う事実とは、言語を離れた「客観的証拠」に基づくものではない。それは「意」と事と言とは相称へる物」、つまり、第四章で取り上げた大森莊蔵の書名でもある「言語・知覚・世界」は一体のものと捉える考え方に基づく「事実」である。この点で宣長の歴史の学問は、津田に代表される実証主義歴史学とは全く異なるものである。村岡についても同じことが言える。村岡が欧州に留学して学んだ新カント派の歴史哲学は、実証主義的歴史観を克服できなかったとしてコリングウッドによって批判された。新カント派の歴史哲学は村岡の歴史観に影響を与えた。村岡が「事実」とは客観的に存在するものと捉えたところに、その影響が認められるのである。

実証主義歴史学とは異なり、宣長にとって「上代」は、コリングウッドの言う「個」であった。またそれを構成する個々の事実も一つ一つが重要な個であった。宣長は一般法則の下に個を捉えようとはしない。「個を熟慮し表現すること」が『古事記伝』であった³⁰。コリングウッドが賓辞（述語）の意味を考え抜くことが歴史的思考だと言うように、宣長は、「高天原は天なり」、「迦微は可畏き物なり」、「政は奉仕事なり」^{マツリゴト マツリゴト}等々と言うとき、その述語の意味を考え抜いたのである。確かに『古事記』は、コリングウッドの言う出来事の明確な「独自の場所と日付」を持っていない。その意味で近代歴史学から見ての歴史ではない。だが宣長にとって『古事記』は、コリ

ングウッドの言う「思考の歴史」であり、ベークの言う「人間精神によって生み出されたもの、すなわち認識されたもの」である。したがって、近現代の歴史学の範疇からは外れるとしても、『古事記』を歴史と捉えることは可能だと考えられる³³⁾。宣長は『古事記』から上代の「事の実在」を見て取ったからである。

だが江戸期において宣長の言語観が問題とされることはなく、そのために『古事記伝』はその重要部分が理解されなかった。たとえば橘守部（一七八一〜一八四九）『難古事記伝』（天保十三年・一八四二年作）は、『古事記伝』批判の代表的著作である。守部は宣長の、「高天ノ原としも云フは、其ノ天^{アメ}にして有る事^{コト}を語るとき^{カタ}の称^ナなり」という解釈をこう批判した。

天といひ高天原と云が虚空の上に在て、山川、木草、宮殿、万物を載て、全^ラ此国土の如くならんには、又此国土の如く、其物どもを支持^{ササエモツ}、墨地なくては有べからず。彼ノ山川、宮殿、万物を載て重^シとせざるほどならんには、此国地にまさりて其厚く厳^{イカ}しき大地ならずては有べからず。……然るに天照大御神高天原に大座^シまして、下^ツ国土を普く照し賜ふに、其御光のさばかり厚き墨地に隔てられず、いさゝかも礙らず照し給ふはいかに。……按ふに、中空を旋り給ふと云事は小兒もしれることなるを、神典を解^クすべをしらぬ心よりは、本文に、山川、宮殿等の事の出たるに窮して、かゝる幼説はいへるなるべし。 （『難古事記伝』⁴⁰⁾

守部は天に高天原などないと言う。このような宣長批判は、宣長死後の天保期のみでなく宣長の生前からあったものである。だが宣長には、そのような批判に対する正面切つての反批判は見られない。次のように言うばかりであった。

凡て世の物知人みな漢籍意に泥み溺れて、神の御上^{ミウヘ}の奇^{オホ}靈^{ミコト}きを疑^ヒて、虚空^{ソカラ}の上に高天ノ原あることを信^{ウケ}ざるは、いと愚かなり、

（『古事記伝』三之卷、全集第九卷一二三頁）

コリングウッドは「史料における陳述に関する重大問題は、それが真であるか否かではなく、それが何を意味するかである」とし、その意味を問うことは、「缺と糊の歴史世界」から抜け出て、歴史の内面に関する歴史家自身の理解に基づいて歴史を書く別の世界に入ることだと主張する。一方宣長にとって、『古事記』の記述が事実であるか否かは言語の問題であり、『雑考』で言語を捨象した真偽を論じることではなく、言語を論じ終えてから、コリングウッド流に言えば、歴史の内面の理解に基づいて歴史を書く別の世界、すなわち事実の内面である上代人の思考を考察する世界に入る。それが「道の論」である。

『雑考』の末尾に、「直毘靈」の初稿である「道テフ物ノ論」が置かれる。その論の前までは上代の古語のあり様が主に語られ、古語は「上代ノマコト」を記すとされた。「道テフ物ノ論」において考察対象は上代の「事」、すなわち古事のあり様に移る。この「道テフ物ノ論」は、第二稿が『古事記伝』再稿本一之巻末尾の「道云事之論」、第三稿が独立の「直霊」、最終稿が「直毘靈」というように、何度も書き直された⁴²。それは「道の論」が、宣長にとって重要な論考であることを示す⁴³。そのことを、『玉勝間』で「宣長は、道を尊み古へを思ひて、ひたぶるに道の明らかならん事を思ひ」と記するのである。

さて宣長は、上代における古事のあり様を「道」と捉えた。上代に道とは、本来は道路のことであつたと次のように語る。

〔大御国ニ元道ト云事ナシ、美知ハタ、物へ行ッ路ニシテ〕美知ハ、山路野路ナトノ路〔也〕ニ御テフ言ヲソヘタル物ニテ、凡テ物へ行ッ道途也、・・・物ノアルヘキコトワリ、又万ノスヘキワサ、ヲシヘ事ナトヲ何ノ道クレノ道ト云ハ、モト他国ノサタ也、然ルヲ〔ソノ他国ノ道ト云物ワタリ〕フミト云モノワタリマウテキテ、カノ異国ノ道テフ事コ、ニモヤ、万ノ事ニマシヘ用ル世ニナリテ〔ハマキル、カラ〕ソ、大御国ノ古ヘノテフリヲハトリ分テ、神道トハ名付ソメ〔シ也〕・・・大御国ハコトサラニ治ムルワサヲセサレトモ、オノツカラ天下ハ治マリテ、・・・ヲシヘ道ヒク事ナケレハ名ヲマウクル事モナシ、・・・サテソノ道〔ハ何ニヨリテ〕ヲ今イカニシテシルソト〔云ニ〕イハハ、此記ト書紀トニノコロタル古事モテ思ヒハカリテシルヘシ、

（『雑考』九三頁、九六頁）

上代にいわゆる「道」という言葉はなかったが、中国から書籍が渡つてきて、異国の道と紛らわしいために、「大御国ノ古ヘノテフリ」を神ノ道というようになった。「古ヘノテフリ」とは、一般的には上代の習俗・風習を指すが、宣長はさらに「天下ノ大御政」（「直毘靈」では「大御政」^{オホミワザ}）をも指すと言う。またこの道をどのようにして知るかと言えば、『古事記』『日本書紀』に残る古事によってである。つまり道とは、神々や上代の人々が歩いた道、つまり行為の跡・事跡であり、それは宣長にとって上代の事実である。コリングウッドによれば、過去の出来事には外面、つまり身体的行為と、内面、つまり思考があり、行為は外面と内面の統合である。したがって行為は思考の外的現れ、つまり思考表現である。これに倣えば、道とは上代の慣習・伝統的行動様式・政治・制度（「直霊」では「御制度」^{ミサダメ}）等と、それらの内面にある上代人の思考であると捉えることができる。したがって宣長は、「道の論」において上代の事実は道を示すものとした上で、道という「事」の内面、つまり上代人の思考を理解しようとする。コリングウッドに倣えば、道の論は上代人の思考の

再演 (re-enact) によって宣長が達した結論を表現する。したがって「道テフ物ノ論」の論述内容がすべて直接に『古事記』には記されていないとしても、それは宣長の個人的な主義・主張ではなく、上代の事実に基づくその内面の把握であり、コリングウッドが次のように言うように「自身の心中で生き抜くべき経験」を語るものである。

歴史的認識は、精神が過去に行つたことの認識であり、同時にこれを再行爲する、つまり過去の行爲を現在に不朽化するものである。したがって対象は単なる客体、つまり認識する精神に外在するものではない。対象は、認識する精神がそれを再演 (re-enact) し、自身をそのように行爲するものとして認識する限りにおいてのみ認識できる思考活動である。歴史家にとって、研究対象としている諸活動は、観察すべき光景ではなく、自身の心中で生き抜くべき経験である。

(The idea of History, () は筆者による補足) ⁴³

さて上代人の思考・行動の重要部分は、神々と歴代の天皇を畏怖・畏敬し、いつき祀ることである。上代の人々はよき悪き理を捨て、ただひたすらに天照大御神を祀り、歴代の天皇を祀ってきた。それが上代の道であつた。

大御国ハ天地ノ始此御国ヲ生ナシ玉ヘル神ノ、御ミツカラサツケ玉ヘル皇統ニシテ、人ノモノヲ取レルニアラス、始ヨリ天皇ノ御国ニシテ、^{アマツヒツキ}ヨクモアシクモカタハラヨリウカ、ヒ奉ルコトカナハヌ御国也、サレハ古語ニモ、当代ノ天皇ヲモ神ト申シテ、即神ニマシマセハ、ヨキアシキコトハリヲステテ、タ、ヒタスラニカシコミヤマヒマツルソ、〔神〕大御国ノ道ニハアリケル、

(『雑考』九八頁)

既述のように宣長は、上代の「事」を、見た、聞いた、行動したレベルで捉え、抽象的な観念では把握しない。では神を祀ることについてはどう考えたか。一般に信仰は心の問題とされるからである。宣長は、上代人の神への畏怖・尊敬、祀ることとはどのようなものであつたかを次のように語る。

古ヘノ大御代ニハ、ヨキモアシキモタ、天皇ノ大御心ヲ心トシテ、己己カ祖神ヲイツキマツリテ、ホトホトニアルヘキカキリノワサヲシテ、・・・世ヲワタラフ外〔ニ〕ナカリシカハ、今トテモソノミチトテ、何ノ受用ル〔道ノアルヘキソ〕、・・・天皇ノ御祖ノ神ヲマツリ〔玉フ〕マスコトク、臣連八十伴緒ヨリ天下百姓ニ至ルマテ、各ソノ祖神ヲマツ〔リ〕ル事ハツネノワサニシテ、・・・ヨキ神ヲ祭リテハ福ヲモトメ、

禍ヲノカレントテハ悪神ヲモマツリナコメ、又タマタマ身ニツミトカモアレハハラヒキヨムルタクヒ、ミナ人ノ必アルヘキワサ也、心タニマコトノ道ニカナヒナハナト云ハ、異国ノ心ニテ、イタク神道ニソムケリ、

（『雑考』九七頁、一〇〇頁）

右にある「身ニツミトカモアレハハラヒキヨムル」という「祓い」について、『古事記伝』六之巻でこう言う。

汚穢^{ケガレ}を禍^{マガ}と云ヒ、清^{キヨ}むるを直^{ナホ}すと云よしは、下に委^{マカ}く云べし、然るに是を、祓^{ハラヒ}を以て心の枉^{マダ}れることを直^{ナホ}すこととするは、甚^{イタ}く誤^{ヒガコト}なり、そは麻^マ賀^ガ流^{リウ}とは、たゞ物の形の枉^{マダ}曲^{ケツ}をのみ云^{イハ}ひなれたる、後ノ世の意になづみて、古言^{コゴン}の麻^マ賀^ガの意をえしらず、又動^{トモス}れば儒^{ニホ}仏^{ブツ}を養^{ウヤミ}て、心^{ココロ}法^{ノウ}を説^{トカ}むとする学者^{クセ}の癖^{クセ}なり、……凡て禊^{ケガレ}祓^{ハラヒ}は、身の汚^{ケガレ}垢^{カウ}を清^{キヨ}むるわざにこそあれ、心を祓^{ハラヒ}ひ清^{キヨ}むと云は、外^{ソト}ツ国の意にして、御国の古^コへさらにさることなし、……心^{ココロ}法^{ノウ}のさは私^シ事^ジなり、（全集第九卷二七三頁〜二七四頁）

祓禊は身体^{カラダ}の穢^{ケガレ}れを清めるのであつて、心を清めるのではない。心を清める心法は私^シ事^ジである。さらにそれは単に禊祓についてだけ言うのではない。さとり、救い、個人的信仰等の各人の心に関わる事は宣長にとつて私^シ事^ジなのである。したがって「心タニマコトノ道ニカナヒナハナト云ハ、異国ノ心ニテ、イタク神道ニソムケリ」と言う。すなわち「祀^{ヒツ}る」において現れる神との関係が「信仰」であるとすれば、それは心^{ココロ}の問題ではない。「心だにまことの道にかなひなば」は有名な和歌の上の句であり、引用文にはない下の句は「祈らずとても神や守らん」と続く。宣長はこの歌を『玉勝間』で取り上げており、これは北野の御詠らしいとして「いとつたなき歌也」と言うが、少年の頃に習つた能「班女」の詞章にもあるものである。

心だに まことの道にかなひなば まことの道にかなひなば 祈らずとても 神は守らんわれらまで

（現代語訳…私の人を思う心は誠心誠意、一点の曇りもないのだから、こんな私でも神は守らせ給うはずだ）

（『新潮日本古典集成 謡曲集下』一二〇〜一二一頁）

宣長は、十二歳から十五歳にかけての三年半の間に謡曲を五十一曲習つた。『班女』は十四歳のときに習っており、その記憶からこれを引用したのではないかと思われる。

さらに神々は美物^{ウマキ}、歌舞^{ウマキ}い等の面白^{ウマキ}きわざを好んだと言う。

「悦^{ウレ}ヒ玉^{タマ}フワサトハ、力^{チカラ}ノ」己カタヘタルカキリ美物^{ウマキ}ヲ奉^{ホウ}リ、アルハウタマヒナト、オモシロキワサヲシテマツ（ルヲ神ハ悦^{ウレ}ヒ玉^{タマ}フ

也」、『サテ又キヨキヲ好ミ玉ヘハ』・・・『コレラミナ』神代ノフル事〔也〕ニテ、神ノ悦ヒ玉フワサ也、（『雑考』一〇一頁）

このように、神の道には教え事はなく、心よりも、祈る、祭るという行為が重要であつたとする。また人々は「天皇ノ大御心ヲ心トシテ、己己カ祖神ヲイツキマツリテ、ホトホトニアルヘキカキリノワサヲシテ」暮らしていた。神の道はそれ以外に「受用ル道」はな
ウケモチ

いと言う⁴⁷。教えがなくても世はよく治まつていた。

そのような上代の歴史、つまり上代の「実」^{マコト}を後世に伝えようと、天武天皇は阿礼に、古語のままの誦習を命じたのである。
実〔ノヤウ〕ノカキリヲ後ノ世ニツタヘントノリ玉ヒテ、稗田阿礼テフ人ニ大御口ツカラオホセタマヒテ、帝皇日繼ト先代旧辞トヲ誦〔ンジ〕習ハシム、・・・世ニヒロメ後ノ世ニモツタヘテ、・・・後世ニ伝ント思召〔ス〕シシナリ、（『雑考』二九〇～三〇頁）

後世に伝えることは宣長の意志でもあつた。宣長は、上代人の思考・行動を自身の心中で再演し、そこから会得した事を江戸期の人々に伝えようとした。宣長には、江戸期における神の道の衰退を強く憂える歴史認識があつた。

天ノ下の人の心、仏道と儒道とに、ことごとく奪はれてたるは、又なげかしき事なり、・・・されば、神のまことの道を思ふ人は、
千万人の中に、たゞ一人二人にて・・・また神の道といふも、皆儒仏によりて説キまげたる物なれば、まことの道は、大かた絶はて
たるも同じ事なり、・・・いともいともかなしき事ならずや。（『玉勝間』十四の巻、全集第一卷四四〇頁～四四一頁）

神の道は、世にすぐれたるまことの道なり、みな人しらではかなはぬ皇国の道なるに、わづかに糸筋ばかり世にのこりて、たゞま
ことならぬ、他の国の道々のみはびこりにはびこれるは、いかなることにか、まがつひの神の御こゝろは、すべなき物なりけり、

（『玉勝間』十四の巻、全集第一卷四四八頁、『玉勝間』の最末尾の文章）

上代の道は江戸期に繋がつてはいるが、「わづかに糸筋ばかり世にのこりて」、大かたは絶えはてている。だがそれは、古道として、
あるいは古層として江戸期に埋もれている。道とは人間と社会の基本的な「事」のあり様であり、道は変わらない古層として、江戸期
に潜在するものである。だから宣長はそれを露わにするために、人々に伝え、認識させようとした。

きたなきからぶみこゝろを祓ひきよめて、清々しき御国こゝろもて、古典どもをよく学びてよ、然せば、受行べき道なきことは、
おのづから知れてむ、其をしるぞ、すなわち神の道をうけおこなふにはありける、（「直毘靈」、全集第九卷六二頁）

宣長は、この言葉通りに上代のあり様を伝えようとした。では歴史を伝えることの意義はどこにあるか。歴史の意義をコリングウッドはこう語る。

歴史は人間の自己認識のためにある。・・・自己を知るとは自身に何ができるかを知ることであり、その唯一の手掛りは、人間がこれまで何を行ったかである。したがって歴史の価値は、人間が何を行ったかを教え、それによって人間とは何かをわれわれに教えるところにある。・・・人間は他者の経験から利益を得る動物と定義される。・・・この利益を現実化する方法が歴史的認識である。人間の思想、ないし精神活動の総体は共有財産 (corporate possession) であり、われわれの精神活動のほとんど全部は、それらの活動を既に行った他者から学んで行う活動である。・・・歴史過程とは、自身が相続する過去を自身の思想の中で再創造 (re-create) することによって、何らかの種類の人間性を自ら創造 (create) する過程である。

(The idea of History, () は筆者による補足) ⁴⁸

コリングウッドを参照して宣長の歴史観を考察すれば、宣長の「道の学問」とは、上代人は「いかに生きたか」という過去を自身の思想の中で再創造することを通して、あるべき人間の生き方、すなわち「道」を探究する営みであったことが了解される。

結

宣長にとって歴史とは言葉を離れたものではなく、上代の歴史は上代の言葉と一体である。上代人が何を考え、何を感じ、どのように生きたかは上代の言葉に現れる。すなわち『古事記』は上代人の思考の歴史である。この点において宣長の歴史観は、二十世紀のコリングウッドの歴史哲学に通底するものである。最後の結論では、歴史観と密接に関連する宣長の言語観の特徴を、二十世紀言語論及び哲学を参照しつつ再確認する。

〔注〕

¹ 坂本太郎『日本の修史と史学』（至文堂・一九六六）二二二頁～二三三頁。

² 何れも論文集『増訂日本思想史研究』（岩波書店・一九四〇）所収。

³ 西洋における「歴史とは何か」をめぐる思想の歴史については、カッシーラー『啓蒙主義の哲学』（筑摩書房・二〇〇三、初版一九六二）、同『認識問題4』（みすず書房・一九九六）、マイヤー、ウェーバー『歴史は科学か』（みすず書房・一九六五）、E・H・カー『歴史とは何か』（岩波書店・一九六二）、西村貞二『歴史観とは何か』（第三文明社 レグルス文庫・一九七七）、同『ブルクハルト』（清水書院・一九九二）、等参照。また、村岡の西洋歴史学習得については、前田勉『新編日本思想史研究 村岡典嗣論文選』解説（平凡社・二〇〇四）、安酸敏眞「村岡典嗣と波多野精一―嚮応する二つの「学問的精神」―」（『北海学院大学人文論集』三九号・二〇〇八）参照。

⁴ 『津田左右吉全集 別巻第一』（岩波書店・一九六六）一五頁～一六頁、二二頁。

⁵ 同一九一頁～一九五頁。

⁶ 『永原慶二著作集 第九巻』（吉川弘文館・二〇〇八）所収の『二十世紀日本の歴史学』による。

⁷ 『小林秀雄全集 第十四巻』（新潮社・二〇〇二）三〇四頁。

⁸ 『小林秀雄全集 第三巻』（新潮社・二〇〇一）「文学界」編集後記6（一九三五）四二二頁。

⁹ 『小林秀雄全集 第六巻』（新潮社・二〇〇一）一〇四～一〇六頁。

¹⁰ 綾目広治「小林秀雄と京都学派―昭和十年代の歴史論の帰趨」（広島大学国語国文学会『国文学攷』（通号一〇八・一〇九号・一九八六）。

¹¹ 門下生が編集した『村岡典嗣著作集 第一巻神道史』（創文社・一九五六）の序に、村岡は欧州に留学して「西欧史学の心髄を学んだ」とある。

¹² *An autobiography*, p.79. 翻訳は玉井治訳『思索への旅―自伝―』を参照。

¹³ *Ibid.*, p.87-88.

¹⁴ コリングウッドの歴史観は、『歴史の観念』（紀伊国屋書店・復刊版二〇〇二、初版一九七〇、原著 *The Idea of History*, 1946）『思索への旅―自伝―』（未来社・一九八一、原著 *An Autobiography*, 1939）『歴史哲学の本質と目的』（未来社・一九八六、原著 *Essays in the philosophy of History*, 1965）を参照。コリングウッドについては、早くに河瀬明雄の一連の論文がある。河瀬明雄「歴史的解釈についての一考察コリングウッド批判の二、三の点を繞つて」（『長崎大学教養学部紀要』人文科学篇四号・一九六四）、「コリングウッドの inside/outside of event をめぐって」（同六号・一九六六）「トインビーとコリングウッド―歴史思考の相対性と歴史の対象との関係について」（同八号・一九六八）、「コリングウッドの歴史叙述1～5」（同一一～一九号・一九七〇～一九七九）。

¹⁵ ヴァインデルバント『プラトン』は、一九二四年に出隆と田中美知太郎によって翻訳出版されたが、村岡が原著を読んだのはそれ以前である。

¹⁶ *The Idea of History*, p.167.

¹⁷ *Ibid.*, p.176.

¹⁸ Ibid., p.191-192.

¹⁹ Essays in the Philosophy of History, p.132-133. 翻訳は峠尚武・篠木芳夫訳『歴史哲学の本質と目的』を参照。

²⁰ The Idea of History, p.193.

²¹ Ibid., p.194.

²² Ibid., p.195-196.

²³ Ibid., p.196.

²⁴ Ibid., p.199.

²⁵ Essays in the Philosophy of History, p.135.

²⁶ The Idea of History, p.257-258.

²⁷ Essays in the Philosophy of History, p.44, p.46, p.48, p.51, p.67. 峠尚武・篠木芳夫訳『歴史哲学の本質と目的』（未来社・一九八六）を参照。

²⁸ The Idea of History, p.132-133.

²⁹ Ibid., p.137.

³⁰ Ibid., p.213, p.222.

³¹ Ibid., p.215-216.

³² enactment については、カール・E・ワイク『センスメイキング イン オーガニゼーションズ』（文眞堂・二〇〇一）四〇〜五二頁参照。

³³ The Idea of History, p.251-252.

³⁴ Ibid., p.282.

³⁵ Ibid., p.260.

³⁶ 大森荘蔵「過去の制作」『時間と自我』所収・青土社・一九九二 参照。また、歴史を「ナラティブ」として捉える歴史学の「言語論的展開」については、アーサー・C・ダントー『物語としての歴史―歴史の分析哲学』（国文社・一九八九、原著一九六五）、ヘイドン・ホワイト『歴史の喩法』（作品社・二〇一七）、同『メタヒストリー』（作品社・二〇一七、原著一九七三）、同『実用的な過去』（岩波書店・二〇一七）、新田義弘「歴史科学における物語り行為について―現代の歴史理論の諸問題―」（『思想』七一二号・一九八三）、野家啓一『物語の哲学』（岩波書店・一九九六）、二宮宏之「歴史の作法」（岩波書店・『歴史を問う4』所収・二〇〇四）等参照。また最新の歴史論として、イヴァン・ジャブロンカ『歴史は現代文学である』（名古屋大学出版会・二〇一八、原著二〇一四）がある。

³⁷ 通常、「実在」は「物」について言われるが、大森荘蔵は、「物―こと」の二元論を批判し、「物」も「こと」もともに宇宙風景の「物ごと」であると言

う『物と心』所収「宇宙風景の「ものごと」」（東京大学出版会・一九七六）参照。

- ³⁸ 吉川幸次郎『本居宣長』と西郷信綱『古事記註釈』は、宣長が「細部」を重視したことを指摘するが、両者とも歴史観との関連には触れていない。
- ³⁹ 実証主義歴史学は別として、神代の古伝説を歴史と捉える考え方、逆にそれは歴史と捉えるべきではないとする考え方として以下のものが参考になる。
- ・長谷川如是閑は村岡との対談の中で、「神代の日本の歴史が歴史的事実でないといふのは近代的な考へ方の発達した時代の考へ方であつて、宣長の時代―さういふ科学が無かつた時代にはそれを絶対的に歴史的事実であると謂ひ得る理由がある。また宣長は常に事実といふよりは、実は事実の歴史的認識ですな、これを日本の歴史の上から把握して、そこに史実から倫理、道徳を引出して来るのですね、客観的に。」（『文芸』一九四二／七号）と、近代以前においては神代の歴史は歴史的事実であると言う。

・西郷信綱は津田左右吉を批判して、「記紀の神代の物語を神代史と呼ぶのを止めねばならぬ。それはいかなる意味においても史ではなく、史のかなたに存する超歴史的・無時間的時間である。史でないからこそ、つまりそれは神代なのであつて、時間のこうした古代的構造を無視し、史でないものを神代史と呼んだのが、近代の研究の蹟きの石であつたと思う。」と言う（『古事記註釈 第二巻』・平凡社・一九七六）。

・東京大学国史学科出身の人類学者山口昌男は、『古事記』が歴史であることについて、「実証的な方法を扱うことができるのは、表層の歴史であり、歴史の深層を再現する方法を今日の歴史学は殆ど開拓していない」と言う（小林秀雄『本居宣長』を読む）（『中央公論』九三巻二号・一九七八）。

- ⁴⁰ 『橘守部全集第二巻（東京美術・一九六七、初版一九二一）一八三頁―一八四頁。『難古事記伝』の成立は天保十三年（一八四三）。

⁴¹ 「直毘霊」に関する研究書は膨大にあるが、最近のものとして、中村幸弘・西岡和彦『直毘霊』を読む―二十一世紀に贈る本居宣長の神道論―（右文書院・二〇〇一）を参照。

- ⁴² 宣長の道の学問については、相良亨『本居宣長』（東京大学出版会・一九七八）、野崎守英『道 近世日本の思想』（東京大学出版会・一九七九）等参照。

- ⁴³ The Idea of History, p.218.

- ⁴⁴ 全集第一巻二六八頁。

- ⁴⁵ 全集第十六卷八頁。尚、同巻所収の『在京日記』には京都で宣長は、実際の能を三回見たことが記されている。

⁴⁶ この考え方は西洋の宗教学に通じる儀礼重視の思想である。ロバートソン・スミス『セム族の宗教 前編・後編』（岩波文庫・一九四一―一九四三、原著一八九四）参照。

- ⁴⁷ 尾藤正英「本居宣長の思想における「道」」（『大倉山文化会議研究年報』九号・一九九八）、同「基調講演 本居宣長の思想と現代」（『神道宗教』一八六号・二〇〇二）、同『日本の国家主義』（岩波書店・二〇一四）参照。

- ⁴⁸ The Idea of History, p.10., p.226.

結論

『古事記伝』一之巻に「性質^{アルカタチ}情状」という言葉がある。

あらゆる物も事も、……漢籍^{カラフミゴコロ}心を清く洗ひ去て、よく思へば、天地はたゞ天地、男女^{メヲ}はたゞ男女、水火^{ヒミツ}はたゞ水火にて、おのその性質^{アルカタチ}情状はあれども、そはみな神の御所^{ミシワザ}為にして、……人のよく測知^{ハカリシル}べききはにあらず、

(全集第九卷一〇頁)

この言葉は、『古事記伝』再稿本には次のように表現されていた。

心ヲ清ラカニシテ今一度思へ天地ノ外ニ乾坤ト云物モナク男女^{メヲ}ハ男女^{メヲ}月日ハ月日火水ハ火水ニテ目ニ見エタルマヽニコソハアレ
ソノ外ニ陰陽ト云物ハ何処^{イツク}ニカアラン

(『古事記伝』再稿本一之巻、十二丁表)

天地に陰陽の理などという物はなく、事物は「目ニ見エタルマヽニ」とあると言うのである。この「性質^{アルカタチ}情状」をどう理解するかは、宣長の言語観に密接に関する重要な問題である。宣長は「書紀に、本末消息行状行迹情状などを、阿留^{アル}加多知^{カタチ}とよみ、允恭巻には状を許^コ登^ト乃^ノ加多知^{カタチ}と訓り、」(十四之巻)と言う。「性質^{アルカタチ}情状」とは、「意と事と言とは相称へる物」に関連し、事物が目に見えるままにある姿であり、事物の「性質^{アルカタチ}情状」と、第三章で考察した「語のさま」とは一体である。すなわち上代人にとって、事物の存在と言葉は一体であり、事物は言葉通りに実在するのである。したがって古語と、その古語が指し示す対象物を分離し、後世の立場からその事物が客観的に実在するか否か、またその両者は適合するか否かを問うことは、上代を理解することにならず、宣長の『古事記』解釈を誤解する。

宣長には抽象的で哲学的な表現は見られないが、「性質^{アルカタチ}情状」をめぐる言語観は、ソシュールに始まる二十世紀言語論に係付けることもできる。この関係付けは、時に宣長の思想を照らすものである。外界の事物がまずあり、言語によつてそれに名を付けるのではない。ソシュール研究者の丸山圭三郎は、「コトバは認識のあとにくるのではなく、コトバがあつてはじめて事象が認識される。もしくは言葉と認識は同一現象である。……コトバ以前には、コトバが指さ^{ゆび}すべき事物も概念も存在しないのである」(『ソシュールの思想』)と言う。宣長はそれを「意と事と言とは相称へる物」と言う。

ところが「宣長問題」という定説は、この宣長の言語観への配慮を欠いたままで、長く研究史上に存続した。それは村岡典嗣に始まるが、それは村岡のみに起因しない問題である。その定説は事物が言語とは独立にあるとする考え方に立つ。これは「言語命名論」とでも呼ばれるものである。言語命名論とは、まず事物があつて、その事物の一つ一つに名前が付けられている、つまり言語とは事物に付けられた「名称の表」であるとする考え方である。ソシュールはこの言語命名論を否定した。ソシュールによれば、我々の住む世界は、言語の前に事物がそれぞれに区分されて存在するのではない。つまり言語の前には、世界は星雲状態であつて、その中には区切られていたようなものは一つもない。言語があることによって、事物がそれぞれ区分され、世界は理解できるものとなる。このソシュールの主張は、それ以前の、言語とは物事を伝達する様式であるとする言語観、さらには言語を觀念の記号とする言語観を乗り越える。言語以前に事物は存在しないとする考え方は仏教言語思想、特に俱舍・唯識思想に元々あり、それは宣長の言語観に通じるものである。宣長は仏教のこの思想に注目したのである。

だが江戸期において宣長の言語観は理解されず、前章で論じたように、橘守部のような宣長批判があつた。この守部のような江戸期知識人の宣長批判は、「客觀的事実」を持ち出す点において、近現代の宣長批判と同類のものである。高天原は上代人にとって実在した、あるいは高天原は実在しなかった、この相反する表現をめぐって、第四章で取り上げた大森莊藏の哲学が大きな示唆を与えてくれる。大森は、対象と表象、主観と客観という二元論を批判して、世界の物事が意識や心に「映ずる」のではなく、そこにしか立ち現れるとする「立ち現れ一元論」を主張する。すなわち物が先にあつて、それが原因となつて心にその知覚像が生じるという見方を批判し、物はじかに立ち現れるとする。そして大森は、立ち現れと実在との関係を明らかにするために、「同一性」という概念を提示する。実在とは、事物が過去・現在を通じて同一のものとして立ち現れることである。実在と非実在の違いは立ち現れそのものの違いにはない。ある立ち現れが実在するとされ、あるいは逆に実在しないとされるのは同一性をめぐる慣習に依存する。

「対象」と「現われ」の関係が一元論的構図、「じかに」の構図でどのように見られるのか、という問題を避けて通ることはできない。この問題の鍵は、「同一性」の概念にあると思われる。……「もの」が時間を通して持続し同一であるのは、その刻々の状態でのその「もの」、その刻々の「現れ」が「同一体制の下」にあるものとして現れる、それ以上でも以下でもない。……「立ち現れ」

には真偽がない。．．．すべての立ち現れは「真」なのだから、「偽」の概念は不用となる。正誤の別は、或る同一体制に属するか、属しえぬか、によって定められる。．．．同一体制は根本的には慣習的であることがあらわになる。

『物と心』『ことだま論』（『大森莊著作集 第四卷』一四四頁～一六一頁）

途切れ途切れの断続的な同一性が、隙間のない連続的な同一性になるように、途切れ部分を充填できることを「充填可能」と呼ぶ。ところが、「充填可能」かどうかは、この世界の法則連関に依存する。すなわち、この世界の仕来り、慣習に依存する。．．．森羅

万象、あらゆる横道小道が幹線網に接続されたとき、それは「充填世界」、すなわち「実在世界」となる。．．．すべての立ち現れはひとしく「存在」する。夢も幻も思い違いも空想も、その立ち現れは現実との同等の資格で「存在」する。そのもろもろの立ち現れが同一体制、さまざまな同一体制の下に慣習的に組織される。その組織に参入した立ち現れが「実在する」立ち現れであり、その組織にあぶれて孤立する立ち現れが「実在しない」虚妄の立ち現れと、呼ばれるのである。（同一六二頁～一六六頁）

立ち現れの真偽は同一性をめぐる慣習に依存するとは、その同一体制を決定する世界観に依存すると言い換えることができる。江戸期の人々には実在しなかった高天原や海神宮は、世界観の異なる上代人には実在した。それらは古語の通りに上代人に立ち現れたのである。このように宣長が、古伝説をそのままに事実として受け取ったのは、「意と事と言とは相称へる物」という言語観に基づくものである。したがって上代は上代の言語によってのみ理解することができる。

本論文は宣長の言語観に着目し、その端的な表現を「意と事と言とは相称へる物」に見出して考察した。その言語観は、言語と、事の世界と、それを認識する心は、一体の関係にあるとするものである。この言語観が二十世紀の言語論にも、仏教の言語論にも見とれることは、それが言語の nature、つまり本質に触れていることの証しであると考えられる。

最後に今後の研究課題を挙げたい。課題の一つは宣長と仏教との関連である。本論文では宣長の言語観と仏教言語思想との関連を考察したが、宣長が生きた時代の仏教の状況に触れることができなかった。たとえば『本居宣長随筆』（全集第十三巻）に、天台宗の教学が仏典から引用される。だが宣長は、この天台教学や第三章で考察した悉曇学を、どこから、また誰から学んだのかは不明である。したがって江戸期、一般的に仏教はどのように普及し、各地域の寺院の僧侶たちはどのようなレベルの仏教知識を持っていたのかが明ら

かなれば、宣長が僧侶たちから得られたであろう仏教知識、具体的には俱舎・唯識、天台教学、あるいは悉曇学の知識レベルを知ることができる。江戸期における仏教普及の性格を精査したい。

次に、宣長の学問と近代歴史学との比較である。村岡はベークの文献学と宣長の学問を比較し、新しい知見をもたらした。だが八百頁を超えるベークの原著の内、村岡が論じているのはそのごく一部、主に序論部分である。村岡はベークの文献学の全体像をどこまで把握していたのか。ベークは『カヴィ語研究序説』を著したフンボルトと親しかった。したがってフンボルトの言語観に基づいてベークの言語論を把握して、ベークから見た宣長像を再構築したい。

『本居宣長』から明らかなように、宣長の学問は、西洋諸学問との比較により新たな理解への手がかりが得られる²⁰。それは、宣長の学問が持つ一般性によると考えられる。今後でもできる限り広範な文献に手がかりを求めていきたい。

〔注〕

¹ ソシユール『一般言語学講義』（岩波書店・一九七二）、『ソシユール一般言語学講義…コンスタンタンのノート』（東京大学出版会・二〇〇七）、ウィトゲンシュタイン『哲学探究』（大修館書店・一九七六）、ロウビンズ『言語学史』（研究社出版・一九九二）、ハリス／テイラー『言語論のランドマーク』（大修館書店・一九九七）、丸山圭三郎『ソシユールの思想』（岩波書店・一九八一）等参照。

² 村岡と長谷川如是閑は『文芸』（一九四二年七学号）の対談で、二人とも若い頃に宣長の学問は西洋思想と相通ずるところがあることに気づいたと言う。

初出一覧

序論

書き下ろし。

第一章

書き下ろし。

第二章

「契沖の仏教言語思想と本居宣長―心と事と言語の関係を廻って―」(『日本思想史学』第五十号、二〇一八／九)。
一部改稿した。

第三章

「契沖及び安然の悉曇学と本居宣長の言語観」(『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』第四十六号、二〇一八／三)。
全面的に改稿した。

第四章

「本居宣長の言語観と俱舎・唯識思想」(『比較思想研究』第四十五号、二〇一九／三)。
一部改稿した。また第五節「古語フルコトの真实性」を追加した。

第五章

書き下ろし。

第六章

書き下ろし。

結論

書き下ろし。